

# DE
# SOPHOCLIS FABULARUM APUD SUIDAM RELIQUIIS.

---

DISSERTATIO INAUGURALIS
QUAM
AD SUMMOS IN PHILOSOPHIA HONORES
AB
AMPLISSIMO PHILOSOPHORUM ORDINE
IN
ACADEMIA FRIDERICIANA HALENSI
CUM VITEBERGENSI CONSOCIATA
RITE IMPETRANDOS

SCRIPSIT
GUILELMUS KAUSCH
POMERANUS.

HALIS SAXONUM
FORMIS DESCRIPSIT E. KARRAS.
MDCCCLXXXIII.

[illegible]

# [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

1. KAUS

2. SCHE

§ 1. Bernhardy in praefatione Suidae editionis p. XXV. recte ait illius lexico neminem carere posse, qui artem criticam imprimis in poëtis Atticis, quorum permultos locos ille affert, factitet. Nam etsi omnino constat etiam ex antiquioris temporis libris, in quibus veterum scriptorum loci citati sunt, ad textum codicum emendandum non multum nos proficere neque exemplaria, quae illorum scriptorum in manibus erant, fere meliorem textum quam nostros libros praebuisse, ne dicam multos locos citandi neglegentia et memoriae lapsu corruptos esse, tamen plurimi interest ad rectam codicum nostrorum recensionem, ut ii loci, qui apud alios scriptores citati inveniuntur, colligantur et cum librorum scripturis comparentur. Excepto autem uno Aristophane comico, quem tribus milibus quadringentis uno locis Suidas in lexico suo citat eiusque plus quinque milia versuum ex undecim fabulis affert, neminem crebrius lexicographus laudat quam Sophoclem neque ullius poëtae tot versus enotavit saepe additis scholiastae explicationibus, ut dilucide appareat illi poëtae librum scholiis instructum in manibus fuisse, unde, quae apta ei videbantur esse, in thesaurum suum transtulit. In indice enim Gaisfordiano cum sub Aeschyli nomine una et triginta glossae enumeratae sint, quae ad eius locos spectant, et Euripidis una et octoginta, sub Sophoclis nomine fere octingentas et octoginta invenies et inter eas octingentas viginti unam, quae ad eas fabulas pertinent, quae ad posteritatem propagatae sunt.[1]) Ex iis circiter mille et centum nonaginta versus ab illo afferuntur, ut videamus

[1]) Aliorum scriptorum enumerationem vide apud Büngerum: „De Aristophanis Equitum, Lysistratae, Thesmophoriazusarum apud Suidam reliquiis.“ Diss. Argentorat. 1878, p. 5.

Suidam hunc poëtam diligentia quadam tractasse. Suidas autem, quod Bentleius, Phalar. p. 199, Bernhardy, praef. p. XXVIII aliique viri docti investigaverunt, opus suum composuit medio vel exeunte saeculo decimo, unde sequitur eum vetustissimum Sophoclis codicem Laurentianum aetate superare et illo antiquiorem librum usurpasse. Itaque suo iure Sophoclis editores, ut Brunck., Erfurdt, Hermann, Dindorf, Lobeck, Blaydes aliique diligenter Suidae lectiones adnotaverunt et respexerunt. Etiam Suidae editores Portus, Küster, Gaisford, Bernhardy aliique, qui eius lexico operam navaverunt, accurate notaverunt locos, qui a Suida ex Sophocle sumpti sunt. Omnes illius glossas e Sophocle eiusque scholiis deprompta colligere coepit J. G. C. Hoepfner in libello, qui inscribitur: „Neues Magazin für Schullehrer" (ed. Ruperti et Schlichthorst. Goettingae 1792), neque vero ultra glossas. quae sub litera A leguntur, progressus est. Multum quidem ex illis non lucramur. Nam in Dindorfii editionis Oxon. vol. I p. XV, ubi enumerat locos, quos 'ex aliorum grammaticorum scriptis locos Sophocleos afferentium emendare licuit', Suidae nomen sexies invenitur. Et ne his quidem sex locis omnes editores Suidam secuti sunt. Etiam de scholiis Bernhardy praef. XLVIII ait raro accessionem paulo maiorem se adnotasse. Quamobrem aliquis dixerit vix operae pretium esse hunc laborem me suscipere, ut textum et scholia, quae in Suidae lexico occurrunt, cum Sophoclis libris comparem. Nam in universum quidem viri docti iam de ea re disseruerunt, et ex scholiis, quae apud Suidam leguntur, Dindorfius in scholiorum editionis Oxon. volumine II omnia fere, quae commemoratione digna sunt, adnotavit. Nihilominus res mihi non indigna visa est, quam, quantum pro viribus meis possum, ita retractem, ut continuo accurate omnia, quae ex Sophoclis exemplari a Suida deprompta videntur esse, percenseam et cum libris nostris comparem et virorum doctorum adnotationes passim dispersas, quae ad hanc rem pertinent, colligam et proponam. Quod ita instituam, ut in priore dissertationis parte de textu, qualis apud lexicographum legitur, agam, in posteriore de scholiis.

§ 2. Priusquam autem ad rem ipsam accedam, pauca de codicibus et Sophoclis et Suidae praemittam. Codex poëtae optimus et vetustissimus Laurentianus scriptus est saeculo

decimo, ut Cobetus: „de arte interpretandi“ (Lugd. Bat. 1847) p. 107 censet, vel undecimo, quod plerique alii probant, a librario parum intellegenti, qui postquam codicem exaravit, multa archetypum comparans correxit, quas correctiones Jahnius sigla L[1] significavit. Paulo post alius, quem Dindorfius διορθώτην vocat, librarius codicem tractavit, qui scholia adscripsit et multa scribendi vitia correxit et varias lectiones adnotavit. Illum Laurentiani archetypum in corrigendo adhibuisse, scholia autem ex alio exemplari, in quo fortasse scholia separatim scripta fuissent, adiecisse contendit Dindorfius; sed Nauckius in Fleckeiseni annalibus a. 1862 p. 179 probavit illum comparasse codicem, qui ab illo fuisset diversus, quamvis simillimus. Huius librarii manum Dindorfius Σ, Jahnius $L^{\Sigma}$ notavit. Post illum sequentibus saeculis complures alii codicem usurpaverunt, quorum manus non plane distingui possunt. Hos Jahnius nota L[2] significavit. Ex hoc codice Laurentiano omnes ceteros Sophoclis libros derivatos esse primus contendit Cobetus l. l. Cui sententiae eo modo Dindorfius moderatus est, ut soli primae manui et correctori, quem διορθώτην vocat, fidem habendam esse dicat. Neque vero virum doctissimum sibi satis constare, sed saepe etiam apographorum, quae vocat, scripturas sine dubitatione in textum recepisse demonstravit Nauckius l. l., qui, quamquam in sua ipsius editione religiosissime codicis Laurentiani vestigia premit, Dindorfii sententiam probabilem esse negat (cf. praeterea praef. edit. V p. IV).[2]) Qui legem Cobetianam improbant, post Laurentianum etiam codicem Parisinum A (apud Jahnium p.), s. i. XIII respici volunt, ut qui alteram codicum familiam ducat.[3]) Praeter hos duos libros cuiusdam momenti est alius bibliothecae Laurentianae codex, olim Florentinus, vulgo Γ, ab Jahnio g, a Dindorfio in scholiorum editione G signatus, qui quattuor fabulas continet: Aiacem,

[2]) cf. etiam Lipsius: De Sophoclis emendandi praesidiis disputatio Misenae 1860, p. 9.

[3]) Quattuor fabularum (Ai., El., Trach., Phil.) collationem publicavit Lipsius in „Apparatus Sophoclei supplemento“ (Lipsiae 1867), et Antigonae collationem proposuit Dindorfius in praefat. edit. Oxon. vol. III. In Oedipode utroque acquiescendum est in iis, quae Brunckius et Elmsleius adnotaverunt.

Electram, Philoctetam, Oedipum Regem, et a. 1298 ab homine neglegente et imperito scriptus est.[4]) Quem codicem ait Dindorfius in praef. schol. vol. II p. V memorabilem esse propterea, quod non ex Laurentiano transcriptus, sed ex alio libro derivatus sit, qui similis quidem illi, sed tamen diversus ab eo fuerit. Nescio an his verbis v. d. sententiam suam ipse infringat. Nam etsi, „cum g scholia nonnulla vetera, quibus L caret, servaverit, alia integriora quam L exhibeat", haec de scholiis tantum dixit, tamen minime videtur verisimile esse scholia ex alio fonte fluxisse, textum autem a Laurentiano ortum esse. Minime enim cogitari potest eundem librarium textum e Laurentiano descripsisse, scholia autem, quae etiam in hoc codice extent, aliunde sumpsisse. Si illud verum esset, g non ex ipso L derivatum esse statuendum esset, sed intercedere codicem aliquem, in quem a posteriore manu scholia ex alio libro adiecta fuissent. Lipsius l. l. p. 12 codicem g, quem arta cum L cognatione coniunctum esse neminem fugere potest, ex eodem archetypo ac L ductum esse censet, ex diverso Seyffertus: „Quaest. crit. de codd. Sophoclis recte aestimandis" Diss. Hal. 1863 p. 25 sqq.[5]) Praeter hos libros Jahnius in Electrae editione duorum aliorum varietatem integram exhibet, codicis Laurentiani saeculo XIV exarati, qui vulgo Lb, ab Jahnio l designatur, et Parisini eodem saeculo scripti, vulgo E, ab Jahnio e notati, qui quattuor fabulas (Aiac. El. Phil. Oed. R.) continet. Hi quidem nullius fere momenti sunt. Illum, quamquam omnium, quos novimus, codicum ad L proxime accedat, non ex ipso hoc libro descriptum esse, sed unum vel complures codices passim mutatos inter utrumque intercedere contendit Hinckius (praef. Michaelis ad Jahnii Electrae edit. II p. VII). Eodem modo Parisinum e cum p cognatum esse censet R. Schneider: „Der Stammbaum der Sophocleischen Handschriften" in annalibus philol. a. 1877 p. 441—449. Hac in disquisitione satis habui omnino lectiones codicum L, p, g accuratius cum Suida comparare. Ad illud certamen de auctoritate

[4]) Huius codicis lectiones Dindorfius in editione Lips. a. 1825 publicavit.

[5]) cf. etiam recensionem, quam Kviçala in annalium gymnas. Austriacorum vol. XVII a. 1866, p. 21—33 edidit.

codicis Laurentiani dirimendum quantum conferat Suidas, neminem fugere potest. Nam si ille cum „apographis" consentit in scripturis, quas L ignorat — exceptis sane iis locis, ubi lectionis codicis L emendatio vel mutatio in promptu erat — iam hac re Dindorfii sententia plane infringitur. Itaque summi est hac in commentatione momenti quaerere, num Suida integro sinceroque teste utamur.

§ 3. Suidae lexicon, quod facillime in tali opere fieri potuit, mirum quantum interpolatum est. Et vix mirabimur etiam e Sophocle, poëta tritissimo, multa inculcata esse. Nunc quidem praecipue Gaisfordi et Bernhardyi, qui adhibitis optimis codicibus textus tamquam fundamentum iecerunt, opera factum est, ut lexico emendatiore et multarum interpolationum farragine purgato utamur. Duo sunt inter Suïdae libros, quorum auctoritate textus maxime nititur. Principatum obtinet codex Parisinus A exeunte saeculo XII vel ineunte saeculo XIII scriptus, „qui non modo princeps huius lexicographi liber est, sed inter reliquorum etiam grammaticorum optimos excellit". Huic simillimus, quamvis bonitate inferior est codex Leidensis vel Vossianus V, qui saeculo XII exaratus esse fertur. His duobus libris suo iure editores post Küsterum ad textum constituendum praeter ceteros usi sunt. Praeterea in aliquo numero est alius codex Parisinus B saeculi XIII, quocum maxime conspirat Bruxellensis E saeculi XV, de cuius natura infra complura dicenda erunt. Quorum librorum arta cognatio permultis exemplis convincitur, velut in Philoctetae v. 163 (s. v. *ὄγμος*) *στίβον ἠγμένα* uterque praebet, A *στιβογμεύει*, V *στιβοσμεύει* p. *στίβον ὀγμεύει*; v. 437 (s. v. *αἱρεῖ*) *χρωμένους* p. *χρηστούς*; in Trachiniarum v. 1065 (s. v. *πρεσβεύεσθε*) *πατρός* p. *μητρός*. Nonnullis vero locis hi codices veram scripturam exhibent, velut in O. R. v. 110 (s. v. *ἁλωτόν*) *τὸ δὲ ζητούμενον* p. *πᾶν τὸ ζητούμενον*. Inde apparere videtur illos non ex eodem libro ac A et V derivatos esse. Sed in iis adhibendis cautione opus esse mox demonstrabo. Quattuor, quos commemoravi, codicum accuratiorem cognitionem habemus nunc Gaisfordi et Bernhardyi editionibus. Omnes ceteri codices et editiones veteres aut nihili aut vicariorum loco sunt. Ex illis libris multa, quae in deterioribus codicibus vel veteribus editionibus depravata erant, correcta sunt, alia, quae

erant interpolata, reiecta; haud paucae vero correctiones in illis factae ab iis repudiantur. Vix dubitandum est, quin plurima communia horum codicum vitia Suidae ipsius neglegentiae tribuenda sint. Alia autem menda a librariis profecta videntur esse. Nam archetypum, ex quo illi quattuor libri originem duxerunt, non iam plane genuinam formam servasse maxime probatur compluribus locis, qui quin interpolati sint, vix dubitari potest et qui in omnibus libris inveniuntur. Recte quidem ait Bernhardyus Aiacis v. 125—133 s. v. *εἴδωλον* industriam lectorum subiunxisse, quorum primus paulo ante sub eodem lemmate scholio addito legatur. Alii versus in falsam glossam suppositi sunt. S. v. *δικητροχεῖ* qui citatur Electrae v. 1042, cum illi glossae plane alienus sit, a Gronovio probabiliter ad gl. *δίκη δίκην* relatus est. Etiam Electrae v. 468, qui nunc s. v. *λογισμός* legitur, in alienum locum irrepsit, cum ad gl. *λόγον ἔχειν* haud dubie pertineat.*) Quae cum ita sint, plurimi interest quaerere, quinam codex fidelissime archetypi formam servaverit et maxime interpolationibus vacuus et minime ex libris Sophoclis correctus sit. Id enim factum esse haud paucis nobis persuadetur locis. Iam Schneidewinus (annal. philol. a. 1853 p. 497) memorabile esse ait, quod interdum Suidae librorum alii cum Laurentiano A consentiunt, alii cum aliis poëtae libris contra eum faciunt. Neque vero id casui tribuendum est neque ex codicis archetypi natura hanc varietatem deducendam esse

*) Multi loci, quos editores in suspicionem vocaverunt et de quibus saepe certo indicari nequit, etiam in aliis glossis leguntur, unde fere petiti esse videntur, velut Ai. vv. 654—670, qui praefixo v. 665 *ἐχθρῶν ἄδωρα* etc. subiunguntur eosque lectoribus deberi contendit Bernhardyus, membratim repetuntur s. v. *εἰμί*, *ἀστιβές*, *κεδνός*, *ἀλλ' ἔστ'* et *εἴσομαι*. Sed ne Bernhardyo assentiar, prohibet, quod in v. 667 et s. *ἐχθρῶν ἄδωρα* et s. *εἴσομαι* falso legitur in optimis codicibus *εἰσόμεθα* pro *μαθησόμεσθα*. Quem errorem ab eodem profectum esse vixi quisquam negabit. Neque vero cogitari potest locum ex altera glossa in alteram fluxisse, cum non prorsus iidem versus in utraque legantur. Itaque cum versus, quem praefixit *ἐχθρῶν ἄδωρα* etc. etiam apud Zenobium IV, 4 aliosque paroemiographos legatur, verisimile est Suidam eum ex paroemiarum collectione sumpsisse et huic totum Sophoclis locum addidisse (ceterum cf. § 4 extr.).

credi potest, cum nusquam varia lectio in Suidae codicibus adnotata inveniatur, sed ubique illi unam scripturam praebeant. Quod valde mirum esset, si in archetypo variae lectiones adscriptae fuissent. — Codex A, quem interdum sequitur V, iam eo commendatur, quod complures locos, qui haud dubie interpolati sunt, ignorat vel in marginem reiecit. Velut glossam *ἀνεπίτροπος*, quam a mendosa scriptura s. v. *ἀπερίτροπος*, ubi in Electrae v. 182 pro *ἀπερίτροπος* falso *ἀνεπίτροπος* scriptum est, profectam esse apparet, A in margine habet itemque glossam plane confusam *περιτροπέων*, quae indidem fluxit. Qui s. l. *ἐξέχρη* citantur Oed. Col. v. 87 sq., qui prorsus perverse descripti sunt, desunt in A et V. Videntur ei transpositi esse a lectoribus ex gl. *τερμία ἡμέρα*, ubi eodem modo scripti sunt. Qua re cum illorum codicum praestantia eluceat, etiam de iis locis, in quibus, si in omnibus codicibus extarent, nemo fortasse offenderet, iam eo, quod in illis desunt, suspicio movetur. Velut s. v. *λεῖος* Ai. v. 26 sq. uncis inclusit Bernhardyus, quod in V deest et in A alieno loco positum est itemque Ai. 120 s. v. *καίρια*, quod in illis extra ordinem positus est. Sed iam eos consideremus locos, ubi Suidae codices in aliqua librorum Sophocleorum discrepantia in diversas partes discedunt. Nullius hac in re usus est codex E. Eum enim, qui omnino neglegenter scriptus est, ex poëtae libris interpolatum esse nemo non perspiciet ex his exemplis: Oed. R. 60 (s. v. *γνωτός*) E *νοσούντων* cum L², ceteri *νοσοῦντες* cum L et aliis poëtae libris; v. 742 (s. v. *ἀπεστάτει*) E a manu secunda *μέλας*, quod in „aliquot apographis“ extat, ceteri recte *μέγας*; Ai. 159 (s. v. *ῥῦμα*) E recte in margine *σφαλερόν*, cet. *χαλεπόν*; v. 350 (s. v. *ὀρθῷ νόμῳ*) post verba *ἐμῶν φίλων μόνοι ἐμμένοντες ὀρθῷ νόμῳ* inculcavit veriorem scripturam *ἰὼ φίλοι ναυάται*(!) *μόνοι ἐ. φ. μόνοι τ' ἐμμένοντες ὀ. ν.*; v. 384 (s. v. *ἀτώμενος*) E *ἴδοιμι νῦν καίπερ ὧδ' ἀτώμενος*, cet. *ἴδοιμί νιν* (A et V *ἴδοιμιν*) *ὧδ' ἀτ.*: v. 582 (s. v. *θρηνεῖν*) E *τραύματι* cum LΣ, cet. cum L aliisque libris *πήματι*; v. 1011 (s. v. *ποῖ*) E *ἴδιον* corruptum ex *ἥδιον* (sic L², p), cet. cum L *ἵλεων*; v. 1022 (s. v. *πολλοὶ μὲν ἐχθροί*) E a m. sec. recte *παῦρα*, cet. *παῦροι*; v. 1031 (s. v. *τύχη* et *πρισθείς*) *ἐγνάμπτετ'* vel (s. v. *ἄντυγες*) *ἐγνάπτετ'* (sic L², p), cet. cum L *ἐκνάπτετ'*;

v. 1039 (s. v. ὅτῳ) E 'κεῖνος τἀκείνου cum „apographis pluri bus" pro κεῖνος τ' ἐκεῖνα. Quibus exemplis, quae facile auger possunt, satis apparet plane contemnendum esse codicem E nostr in disquisitione neque adhibendum nisi ad confirmandam codici B scripturam. Itaque agitur de tribus codicibus A, V, B. Etian codicem B saepius in aliqua librorum Sophocleorum varietat ab A et V discedere cognoscimus compluribus locis. Ai. 25 (s. v. στεροπή) B exhibet φρόνιμον, quod L² et p habent, pr φρόνιμος, quod A et V cum L praebent; v. 582 (s. v. ἐπῳδός B pr. τραύματι cum LΣ pro πήματι, quod ipse habere vide tur s. v. κνύζε; v. 1019 (s. v. ἀπωστός) B ἀποῤῥιφήσομα cum L² et compluribus codicibus pro ἀποῤῥιφθήσομαι. Alii locis diserte quidem codicis B lectio non enotata est, sed e editorum silentio concludi potest eum lectionem vulgarem sequi Ai. 482 (s. v. ὑπόβλητον) A et V praebent αὐτοῦ cum L pr vulgari σαυτοῦ, quod L² et p exhibent; v. 582 (s. v. ἐπῳδό et κνύζε) θρηνεῖν, quod omnes libri praebent s. v. θρηνεῖ pro v. θροεῖν (v. l. in p); v. 614 (s. v. ολοβώτης) AV ολοβώ τας cum L pro v. γ' ολοβότας (sic p et g); v. 1029 (s. v. τύχη AV τοῦτ' cum L pro v. τοῦδ' (sic L² et p); Phil. v. 498 (s. v διάκονος) AV μέρος, quod omnes codices s. v. στόλος viden tur praebere, pro v. μέρει (sic p. pr. m.). At quaesiverit aliquis unde sciamus, quaenam scriptura a Suida ipso profecta si Quodammodo codices A et V iam eo commendantur, quod omni bus illis locis eam lectionem exhibent, quam codicis L auctori tas tuetur. Itaque si eorum sententia vera esset, qui illun omnium ceterorum codicum esse fontem putant, nulla relict esset dubitatio. Sed etiam aliis exemplis duorum illorum codi cum, maxime autem codicis A auctoritas satis defenditur. U ex multis pauca eorum praestantiae exempla afferam, in Oed Col. v. 99 A et V cum Sophoclis libris praebent ὑμῶν, quo in deterioribus Suidae libris in ὑμῖν correctum est. S. v. σχολῇ γ' deteriores libri propter lemma in Oed. R. 434, qui ibi citatu scribunt σχολῇ γ', ubi A cum Sophoclis libris σχολῇ σ' praebe (V σχολῆς vel σχολῇ). Ai. 679 A s. v. ἐχθραντέος praebe cum L ἥμην, ceteri codices cum L² correxerunt ἡμῖν. Se illam fuisse genuinam scripturam arguitur eo, quod omnes libr eam s. v. ἄημα exhibent. Cf. etiam supra Ai. v. 582 et Phi

v. 498. Unum praeterea bonitatis codicis A exemplum addo. S. v. *χοάς* qui leguntur Oed. Col. v. 469—472 Suidam ex scholio ad Arist. Acharn. 960, unde totam glossam sumpsit, descripisse apparet, quod cum scholiasta in v. 471 pro *δὲ τοῦτο χεῦμ'* scripsit *δὲ χεῦμα τοῦτ'*, quem ordinem verborum fortasse praeferendum esse ait Dindorfius, nisi quod Suidas v. 473 addit, qui eodem cum vitio *κατέρεψον* pro *κρᾶτ' ἔρεψον* scriptum s. v. *λαβαῖς* repetitur. Accuratius autem quam ceteri libri scholiastae vitia A servavit, qui cum illo *ἐνέγκοι* in v. 470 et *λάβῃς* in v. 471 praebet, cum ceteri recte cum Sophoclis libris *ἐνέγκου* et *λάβω* exhibeant. Itaque, ut breviter, quae adhuc disputavimus et nonnullis exemplis illustravimus, complectamur, de Suidae libris statuenda videntur esse haec. Codicem, unde omnes nostri libri originem duxerunt, non iam prorsus integrum fuisse probatur nonnullis quamvis paucis exemplis. Qua re quodammodo totius commentationis nostrae fundamentum labefactari negari non potest. Neque enim ubique certo scire possumus, quid interpolatum sit. Fidelissime autem illius codicis formam servaverunt libri manuscripti A et V, ita tamen, ut A superiorem locum obtineat. Inferioris notae, neque vero ex eodem codice orti sunt codices B et E. Itaque maximam auctoritatem habent eae lectiones, quae codicibus utriusque familiae confirmantur, in dissensu autem codicibus A et V maior fides habenda est exceptis sane iis locis, ubi haud dubie corrupti sunt.

§ 4. Pauca liceat verba facere de ratione, quam Suidas in describendo et excerpendo Sophoclis exemplari secutus est. Non pari ille diligentia omnes tragoedias tractavit, sed Byzantinorum more Aiacem, Electram, Oedipum utrumque ceteris praetulit. Longe autem diligentissime Aiacis fabulam compilavit, ex qua in trecentis viginti et una glossis circiter quadringentos viginti et quattuor versus affert. Sequitur Electra, ad quam centum septuaginta una glossae pertinent eiusque citantur c. ducenti quadraginta versus. Ex Oedipode Coloneo centum octoginta quattuor versus in centum triginta octo glossis afferuntur, ex Oedipode Rege centum nonaginta in centum viginti uno glossis. Multo rarius occurrunt Philoctetae et Trachiniarum fabulae, quorum alterius centum et decem versus in quadraginta quinque glossis leguntur, alterius quadraginta tres in vi-

ginti duabus[7]). Antigonam non, ut Bernhardyus ait, obiter Suidas inspexit, sed omnino neglexit. Tres enim loci, quos in indice sub hac fabula invenimus, aliunde hausti sunt. Nam quamquam vox *ὑπηνέμιοι* eodem modo in scholio Antigonae v. 411 adscripto explicatur et ad hunc locum haud dubie spectat, tamen verisimilius est eam, cum etiam in Photii lexico inveniatur, ex eo vel ex duorum lexicographorum communi fonte sumptam esse. Glossam *τάλις*, quae plane cum scholio Antigonae v. 629 consentit, expunxit Bernhardyus, cum invitis manuscriptis eam editor Mediolanensis inseruisset. Tertium locum *εἰ μὴ πατὴρ* etc. ex proverbiorum collectione sumptum esse patet, cum idem apud Diogenianum et Apostolium legatur, quamquam illud proverbium ex Antigonae v. 755 originem videtur duxisse.

In versibus et scholiis describendis certam rationem vix apud hominem Byzantinum quaeres. Interdum nihil nisi versus affert modo praefixo lemmate velut s. v. *ἀποτρύειν* Trach. v. 124—126, s. v. *εἴσομαι* Ai. v. 666—670, modo omisso velut Oed. Col. v. 316—317 *ἆρ' ἔστιν* etc., Ai. v. 923—924 *ὦ δύσμορ' Αἴας* etc. Saepius etiam mera scholia describit velut scholia ad Ai. v. 59 s. v. *φοιτῶντα*, ad v. 61 s. v. *ἐλώφησεν*; alibi uni glossemati longam versuum seriem subiungit, velut s. v. *ἄημα* Ai. v. 674—683. In plerisque vero glossis scholia versibus allatis addit, sed „haud raro digitos magis quam iudicium secutus plura decribit quam lemma locique interpretatio poscit" cf. gl. *ὀκνῶ*[8]). In plus quam dimidia glossarum parte, quae ad Sophoclem spectant, poëtam nominat; nonnumquam fontem indicat verbis *ἡ τραγῳδία φησί* velut s. v. *ὑμνήσεις, ἀλλὰ νῦν*. Haud raro etiam adnotat, cuius fabulae cuiusque personae sint verba, velut s. v. *κάρτα* ad Ai. v. 555—556 *Αἴας φησὶ πρὸς τὸ ἴδιον τέκνον;* s. v. *ῥιπάς* ad El. v. 103

---

[7]) Sequor indicem Gaisfordianum. Glossas, quae ad locos Sophocleos pertinent, quae in illo desunt, inveni has: gl. *δεσμώτης* (Ai. v. 105), *στόμα* (Oed. Col. 132) *πάραυλος* (O. C. 785), *Κρέων* (O. R. 379), *οὐρήσας* (O. R. 695), *ἀποτροπιαζόμενοι* (El. 447), *ἀζήμιος* (El. 1102). Verba *καὶ θωΰξειν, ἐκάλεσεν, ἐβόησεν* s. v. *θωΰσσοντες* videntur ex scholio O. C v. 1624 sumpta esse.

[8]) Plura de scholiis a Suida decerptis capitis II initio dicam.

*περὶ Ἀγαμέμνονός φησιν Ἠλέκτρα;* s. v. *ἄνετε* ad El. v. 229—232 *Σοφοκλέους ἐξ Ἠλέκτρας πρὸς τὸν χόρον.* In iis glossis, in quibus ex eadem fabula complures locos affert, eam observat legem, id quod etiam in Aristophane Büngerus (l. c. p. 11) animadvertit, ut versuum ordinem sequatur; velut s. v. *κλύει* afferuntur Aiacis v. 151—155 et v. 850, s. v. *φάτις* eiusdem fabulae v. 187 et 850, cf. etiam gl. *ὠμοκρατής, τοσοῦτον, συναλλαγαῖς, προρέσχεν, οἴμοι.* Ubi haec lex omissa est, alteruter locorum suspicionem movet. Sub v. *δυστράπελος* qui sequuntur post Aiacis v. 913 eiusdem fabulae v. 430—433 delevit Kusterus; sed hic fortasse Suidas consulto hos versus addidit, ad quos scholiasta v. 913 alludat verbis *ὡς καὶ αὐτὸς εἶπεν ὁ Αἴας.* S. v. *καίρια* qui vulgo ante v. 34 ponitur Ai. v. 120 codices A et V alio loco habent, quamobrem a Bernhardyo suspicitur. S. v. *ἔχθιον* Electrae v. 1047 nullo consilio additur v. 1043, quem delendum esse haud cunctanter iudicaverim, praesertim cum eum Zonaras, qui hanc glossam e Suida descripsit, ignoret. Etiam s. v. *ἄλημα* post Ai. v. 388—391, v. 380—382 postea additos esse puto, praesertim cum duo loci sine ulla coniunctione iuxta positi sint.

## Caput I.

§ 5. Iam audiamus, quid viri docti censuerint de ratione, quae inter Suidam et Sophoclis codices intercedit. Cum Suidas saepius cum G consentiat in scholiis, ubi hic codex ab L dissentit, inde Dindorfius conclusit Suidam libro usum fuisse, qui similis fuisset ei, ex quo G originem duxit. Contra Lipsius l. l. p. 12 haec dicit: „cum vix minus frequenter Suidas a codice *Γ* discrepans cum L concordet, subinde autem solus verum servaverit, multo probabilius exemplum a Suida usurpatum ei simillimum fuisse statuemus, a quo communis et La et *Γ* codicum origo repetenda est“. Haec quidem de scholiis dicta sunt. De ipsis poëtae fabulis Schneidewinus annal. phil. 67 (a. 1853) p. 497 [*]) ita iudicavit: Suidas muss den archetypus des Laurentianus vor augen gehabt haben, der in manchen

[*]) cf. etiam Philolog. 8, p. 551.

v. 624. dativum λευκῷ recte in nominativum λευκά Schneidewinus mutavit (ap. Suid. s. v. ἔντροφος).

v. 656. pro ἐξαλεύσωμαι omnes fere recentiores editores ex Hesychio ἐξαλύξωμαι receperunt (ap. Suid. s. v. ἐχθρῶν ἄδωρα et εἰμί).

v. 714. Heathius post μαραίνει verba τε καὶ φλέγει delevit (ap. Suid. s. v. φλέγει).

v. 715. pro φατίξαιμ' Lobeckius metro postulante φατίσαιμ' dedit (ap. Suid. s. v. ἄναυδος).

v. 839—842. qui haud dubie interpolati sunt, etiam Suidas (s. v. αὐτοσφαγῆ, τώς) agnoscit.

v. 914. articulus ὁ ante δυςώνυμος (ap. Suid. s. v. δυςώνυμος) delendus est, itemque.

v. 954. ante πολύτλας (ap. Suid, s. v. κελαινώπαν).

v. 1022. ὠφελήσιμοι correxit Johnsonus in ὠφελήσιμα (ap. Suid. s. πολλοὶ μὲν ἐχθροί).

§ 6. Sed ut iam rem accuratius exploremus, Suidae lectiones per singulas fabulas cum librorum nostrorum scriptura conferamus. Et ita disquisitionem instituam, ut profectus a codice Laurentiano primum ponam eos locos, ubi in aliqua librorum varietate cum hoc concordat Suidas, deinde eos, ubi ab illo dissentiens cum alio codice conspirat. In Aiacis fabula cum L veras praebet scripturas his locis:

v. 155. L, Suid. (s. v. κλύει) ἀμάρτοις, omnes cet. cdd. cum scholiasta ἁμάρτοι.

v. 185. L, Suid. (s. v. φρένοθεν) τόσσον, p, g τόσον.

v. 259. L, g, Suid. (s. v. στεροπή) φρόνιμος, p, L² φρόνιμον.

v. 476. L, g, p, Suid. (s. v. ἦμαρ) κἀναθεῖσα; supra alterum α a L² et p² ε superscriptum est.

v. 483. L, Suid. (s. v. μεθέσθαι) ἀνδράσιν; p pr, g ἀνδράσι.

v. 559. L, Suid. (s. v. κοῦφη et ἀτάλλων) πνεύμασιν; p pr, g πνεύμασι.

v. 593. L, Suid.[11] (s. v. ξυνέρξετε) ξυνέρξεσθ', rectius g ξυνέρξεθ', p. συνέρξεθ'.

v. 614. L, Suid. (s. v. οἰοβώτης) οἰοβώτας; p οἰοβότας (g οἰοβοτᾶς)

[11]) sic quidem Suidae cod. A. Casui tribuendum esse puto, quod V praebet ξυνέρχεσθ' et in L quoque alterum ξ ex χ factum est, cum valde crebrum sit hoc scribendi vitium.

v. 731. L, g, Suid. (s. v. ξυναλλαγή) τοῦ προσωτάτω; p. (cum compluribus libris) τοῦ προσωτάτου.
v. 806. L, Suid. (s. v. ἀγκοίν) τἀνδρός, p, g. ἀνδρός.
v. 1019. L, g, Suid. (s. v. ἀπωστός) ἀπορριφθήσομαι, p, L² ἀπορριφήσομαι.
v. 1031. L, l, g, Suid. (s. v. τύχη, ἄντυγες, πρισθείς) ἐκνάπτετ'; p, L² ἐγνάπτετ'.
v. 1358. L, l, Suid. (s. v. ἔμπληκτοι) βροτῶν; p, g, L² βροτοῖς.

Sed non modo in rectis scripturis, quae ad cognationem coarguendam non ita multum valent, Suidas cum L congruit, sed etiam vitia communia habent.

v. 184. L, Suid. (s. v. φρένοθεν) ποίμναισι; g, p. ποίμναις.
v. 227. L, g, Suid. (s. v. τὸ προσέρπον) ᾤμοι; p. οἴμοι.
v. 260. L, g, Suid. (s. v. τὸ γὰρ ἐσλεύσσειν) ἐσλεύσειν, p. ἐσλεύσσειν.
v. 308. L, Suid. (s. v. ἐριπίοις) ἐριπίοις, p ἐρειπίοις (g. ἐρειπτίοις).
v. 482. L, g, Suid. (s. v. ὑπόβλητον) αὑτοῦ; p, L² σαυτοῦ.
v. 674. L, Suid. (s. v. ἄημα) δεινόν; p, g, L² δεινῶν.
v. 718. L, g, Suid. (s. v. μετανεγνώσθη) θυμόν, solus p θυμόν τ', quod plerique editores Hermannum secuti in θυμοῖτ' mutaverunt. Seyffertus et Nauckius praetulerunt θυμῶν, quod in g adscriptum est.
v. 1008. L, g, Suid. (s. v. ποῖ) ἐμός τ' ἴσως; p, L² ἐμός θ' ἅμα.
v. 1011. L, g, Suid. (ibid.) μηδὲν ἵλεων; p, L² μηδεν ἥδιον.
v. 1029. L, l, Suid. (s. v. τύχη) τοῦτ'; p, g, L² τοῦδ'.
v. 1230. L, g, p² Suid. (s. v. ὑψηλοτέρας) ἐφρόνεις; p, L² ἐφώνεις.[12])

In v. 672 dubium est, quam scripturam Suidas secutus sit, cum s. v. αἰανής κύκλος optimi codices αἰανής cum L praebeant, deteriores autem libri αἰανῆς cum p et g idemque omnes libri s. v. εἴσομαι et λευκὴ ἡμέρα, ubi tamen locum interpolatum esse ait Bernhardyus, quod non satis ad lemma quadrat.

---

[12]) Hanc lectionem Dindorfius et Seyffertus receperunt, alii editores ex scholio Arist. Ach. v. 638 ἐκόμπεις, quae varia lectio etiam in uno apographo adnotata est.

Ex his exemplis satis apparere puto codices L, g et Suidam artiore quadam cognatione inter se coniunctos esse, propius tamen Suidam ad L accedere, ut facile Schneidewinus eam, quam supra dixi, sententiam edere potuerit. Neque vero tales loci desunt, ubi Suidas in aliqua codicum varietate cum aliis codicibus consentit. Illi quidem sententiae obstare non videntur hi duo loci. V. 32 Suidas (s. v. *σημαίνομαι*) cum p aliisque libris praebet *ὅκου*, pro quo L *ὅτου* exhibet in litura, ubi fuit haud dubie *ὅκου*, quam lectionem etiam scholiasta sequitur, et v. 223 (s. v. *αἴθυκος*) cum p, $L^2$ et plerisque manuscriptis *αἴθοκος* scribit. Eius loco L *αἴθονος* praebet, sed ita scriptum (*αἴθο..νος*), ut unam vel duas literas post *αἴθο..* erasas esse appareat, ubi certe (*αἴθο*)*κος* scriptum erat. Quod hoc modo videtur explicari posse, ut in Laurentiani archetypo, quem variis lectionibus refertum fuisse etiam alii consuerunt (cf. Lipsius p. 13), primas scripturas fuisse *ὅκου* et *αἴθοκος* putemus, postea adscriptas fuisse varias lectiones *ὅτου* et *αἴθονος*. Laurentiani autem librarium, cum primum illas lectiones descripsisset, postea correctiones earum loco litura facta substituisse verisimile est. Nescio an idem de alio loco statuamus. V. 451 apud Suidam (s. v. *ἀδάμαστος*) legitur *ἐμβαλοῦσα λυσσώδει νόσῳ* pro *λυσσώδη νόσον*. Quam lectionem defendi posse existimavit, ut Ruhnkenius in Timaei editione p. 100 testatur, Hemsterhusius comparans ex Pollucis Onomastico (II, 210) *τῷδε ἀθύμῳ ἵππῳ — ἐμβαλεῖν τῷ μύωπι*. Sed nemo praeterea eam probavit neque satis ille Pollucis locus tuetur, et Sophocles ipse in Oed. Col. v. 1392 scripsit *τον σφῶν τὸ δεινὸν μῖσος ἐμβεβληκότα*. Neque vero illam scripturam Suidae neglegentia ortam esse puto, sed in eius libro varia lectio, quamquam falsa, videtur fuisse. Haec autem sententia etiam eo confirmari videtur, quod in L *λυσσώδη* scriptum et, quod gravius est, in *νόσον* alterum o ex *ω* factum est. Quod hoc loco casu factum esse non puto neque audacius est hinc illius varietatis vestigia elicere. Quod si verum est, etiam hoc loco arta cognatio inter Suidam et Laurentianum coarguitur, et de eo idem statuendum est, quod supra de duobus illis locis dixi.

Sed etiam tales loci extant, in quibus Suidas dissen-

tientibus inter se codicibus contra Laurentiani primam manum stat. [13])

v. 152 L², Suid. (s. v. κλύει) cum cett. πᾶς; L falso πως erasa post litera σ.

v. 153 L², Suid. (ibid.) cum cett. τοῖς σοῖς; L falso τὸ σοῖ σ'.

v. 189 L², Suid. (s. v. ὑποβαλλόμενοι) cum cett. βασιλεῖς; L rectius βασιλῆς.

v. 212 L², Suid. (s. v. ἀνέχει) cum cett. στέρξας ἀνέχει, quod in L in στέρξασαν ἔχει corruptum est.

v. 216 Suid. (s. v. ἀπελωβήθη) et p rectum accentum servaverunt in ἡμίν; L ἡμῖν.

v. 230 Suid. edd. A et V (s. v. παραπλῆκτῳ) et g χειρὶ pro χερί.

v. 234 L in textu et in scholii lemmate δ'ἐννάζων praebet pro δεννάζων, quod cum aliis cdd. Suidas (s. h. v.) exhibet.

v. 256 Suid.[14]) et g ἄπλαστος pro ἄπλατος.

v. 257 pro ἀτὲρ στεροπᾶς g et Suidae cod. A[15]) (s. v. στεροπή) ἀστεροπᾶς.

v. 309 g et Suidas (s. v. ἐριπίοις) ἐρριφθεὶς pro ἐρειφθείς.

v. 314 rectum accentum cum p posuit Suid. (s. h. v.) in κυροί; L κύροι, L² κυρεῖ.

v. 413 g et Suidae A et V (s. v. νέμος) omiserunt καί.

v. 441 g et Suid. (s. v. τοσοῦτον) omiserunt γ'.

v. 472 pro ἐκ κείνου g, p, Suid. (s. v. ἄσπλαγχνος) ἐκείνου.

v. 495 L², p ἀφεῖς, Suid. (s. v. χειρίαν) ἀφῇς; [16]) L g rectius ἐφεῖς.

v. 501 g pro ἴδετε praebet ἴδε, idemque exhibent Suidae cdd. V et B (s. v. ζῆλος et ἰάπτων). [17])

---

[13]) Levissima codicis L scribendi vitia omitto.

[14]) Hanc enim scripturam Bernhardyus in textum recepit, quamquam s. v. αἶσα uno codice A niti videtur et s. v. ἄπλαστος, ubi ita scriptum est, versus laudationem suspectam esse censet.

[15]) Codex V scripsit στεροπᾶς ἄτερ omisso. Codicum B et E auctoritate hac in re uti non possumus, cum probabile sit illos hoc loco mutatos esse ex Sophoclis libris, quod pro φρόνιμος cum p et L² mox φρόνιμον exhibeant.

[16]) sic cdd. A, E pr., vulg. ἐφῇς.

[17]) Hoc vitium, cuius emendatio in promptu erat, eo quod in his duobus codicibus invenitur, in archetypo fuisse comprobatur et

v. 521 Suid. (s. v. *μνῆστις*), p *πάθοι*; L, g *πάθῃ*.

v. 573 Suid. (s. v. *ἀγωνάρχαι* et *λυμεών*) recte cum aliis libris *Ἀχαιοῖς*, L *Ἀχαιούς*.

v. 618 Suid.[18]) (s. v. *τὰ δὲ πρὶν* (cum rell. edd. *παρ' ἀφίλοις*, L *παρὰ φίλοις*. Scholiasta utramque lectionem novit.

v. 628 Suid. (s. v. *ἀηδών*) cum l *ἄσει* pro *ᾔσει*.

v. 679 L, l *ἐχθαρτέος*; Suid. (s. h. v.) p, g, L² *ἐχθραντέος*.

v. 693 Suid. (s. v. *ἔφριξα*) cum l *ἀνεπτόμαν*, nisi quod, ut solet, terminationem vulgarem posuit. Hanc scripturam nonnulli editores, ut Lobeckius, Hermannus, Dindorfius ceterorum librorum *ἀνεπτάμαν* praetulerunt.

v. 700 L *ἰάψεις*, Suid. (s. v. *ἰάψαι*) cum ceteris recte *ἰάψῃς*.

v. 768 L *καταστήσαιτ'*; L², p, g, Suid. (s. v. *ὁμοῦ*) recte *κατακτήσαιτ'*.

v. 831 L *προςτρέπω* rectius quam Suid. (s. h. v.), p, g *προτρέπω*.

v. 923 L *οἶος*; L², Suid. (s. v. *ὢ δύςμορ', οἶος*), g, p recte *οἴως*.

v. 1022 g et Suid. (s. v. *πολλοὶ μὲν ἐχθροί*) *παῦροι* pro *παῦρα*.

v. 1187 solus L formam *δορυσσοήτων* servavit, cum ceteri cdd. cum Suida (s. h. v.) *δορυσσόντων* scribant.

Itaque ut paucis comprehendam, quid ex his locis sequatur, in codicum varietatibus tredecies Suidas cum L consentit in rectis scripturis, undecies in falsis. In tredecim horum locorum codex g iis et in vitiosis et in rectis scripturis se applicat, sed ubique fere ab iis dissentit codex p. Inter eos locos, ubi cum L Suidas solus vel una cum aliis recentioribus libris facit, maxime memorabiles sunt v. 155, 674, 806, 1029. Triginta locis Suidas cum aliis congruens ab L discedit. Sed ex illis excipiendos esse v. 32 et v. 223 iam supra dixi. Ceteros magna ex parte et

---

verisimillimum est id a Suida ipso profectum esse, cum in duobus glossis, quarum in alteram ex altera locum transpositum esse credi nequit, cum non prorsus idem in utraque glossa legatur, idem vitium occurrat.

[18]) Dindorfius et Blaydes adnotant Suidam codicis L lectionem sequi. Sed nescio, unde hoc cognoverint, cum Gaisfordius et Bernhardyus et Bekkerus *παρ' ἀφίλοις* in textu posuerint neque quidquam adnotaverint.

leviores esse video et ita comparatos ut facile codicis L librarii neglegentiae tribui possint. Graviores sunt hi: v. 472, 495, 679, 1181, in quibus omnibus L rectam lectionem servavit. Octies Suidam cum g in vitiosis scripturis concordare videmus. In horum numero habendus non est v. 127, ubi in g et Suidae optimis libris (s. v. εἴδωλον) ὑπέρκοπον vitio frequenti in ὑπέρκομπον corruptum est, cum tota glossa dubia sit, itemque casui tribuerim, quod g et Suidae A (s. v. ὡς οὐκ ἀρκέσοι) v. 728 μ' οὐ pro μὴ οὐ praebent. Cum Parisino p Suidam non conspirare satis elucet e locis supra allatis, in quibus Suidas a Laurentiani parte contra p stat. Ex quibus satis habui exempli causa repetere vv. 155, 259, 614, 1008, 1011, 1031, 1358. Nullus autem fere locus invenitur, ubi solus p cum Suida consentit, sed in omnibus illis versibus, in quibus uterque a Laurentiano dissentit, etiam g eandem scripturam habet. Unus afferri potest v. 495, ubi tamen eos etiam L² sequitur. Nihil tribui posse puto, quod v. 836 in p et a Suida, qui s. v. ἀεὶ παρθένους vs. 835 et 837 affert, omissum est. Nam cum ille saepius tales versus, qui in medio dicuntur et ad conexum totius sententiae necessarii non sunt, omittat — velut s. v. μνῆστις v. 522 omittit, quem s. v. χάρις affert. — affirmari nullo modo potest Suidam in exemplari suo illum versum non legisse. Consensum inter Suidam et codicem l duobus locis (v. 628 et 693) deprehendimus. Sed priusquam certius iudicium proferam, etiam ceterarum fabularum comparationem instituam.

§ 7. Haud pauci etiam in Electrae fabula loci inveniuntur, ubi cum L Suidas consentit

v. 61 L, l, g, Suid. (s. v. τί γάρ et λύπῃ)[19]) δοκῶ μὲν ὡς οὐδέν; e, g² recte δοκῶ μὲν οὐδέν (p. μ*οὐδέν).

v. 96 L, l, Suid. (s. v. ἐξένισεν et ξένια) ἐξένισεν (g ἐξένισε); L² ἐξείνισεν; p, e ἐξείνισε.

v. 108 L, Suid. A[20]) (s. v. ῥιπάς) κωκυτῶν; L², l, p, g, e² recte κωκυτῷ.

---

[19]) Iahnius adnotat ad hunc versum Suidae A. praebere με οὐδέν s. v. τί γάρ, sed tacent Gaisfordius et Bernhardyus.

[20]) Sed hic consensus fortasse neglegentia librarii coortus est, cum Suidae A pro κωκυτῷ τῶνδε praebeat κωκυτῶν δέ; ceteri codd. habent κωκυτοῖς τῶνδε.

v. 197 L, l, g, Suid (s. v. φρίσας) ἔρως; L¹, p, e recte ἔρος.
v. 226 L, l, Suid. (s. v. καίρια) omiserunt ἄν, quod recte exhibent p, g, e.
v. 305 L, l, g, Suid. (s. v. μέλλω) ἀεί; L², p, e αἰεί.
v. 482 L, g, Suid. (s. h. v.) ἀμνηστεῖ; l, p, e ἀμναστεῖ.
v. 512 L, l, Suid. (s. v. πρόρριζον) ἐκριφείς; L¹, p, e, g rectius ἐκριφθείς.
v. 516 L, l, Suid. (s. v. ἀνειμέναι) τρέφῃ[21]); g recte στρέφῃ, p, e στέφῃ.
v. 584 L, e, Suid. (s. v. σκῆψις) recte τίθῃς; p τίθεις, l, g τιθῇς.
v. 618 L, l, g, Suid. (s. v. ἔξωρα) προσηκότα; p προσήκοντα; e προςεικότα recte.
v. 686 L, Suid. (s. v. δρόμοις) δρόμῳ; L² et cett. cdd. recte δρόμου.
v. 721 L. Suid. (s. v. σειραῖος) δεξιόν; L², l, p, e, g recte δεξιόν δ'.
v. 783 L, l, e², g, Suid. (s. v. προστατῶν) ἀπηλλάγην; L¹, L², p, e ἀπήλλαγμαι.
v. 859 L, l, p, e, Suid. (s. v. παμμεγάγης) ἀρωγοί; g, schol. ἀρωγαί.
v. 1184 L, e² in litura, Suid. (s. v. ἐπισκοπῶν) μοί; L¹, l, p, g δή.
v. 1393 L, l, g, Suid. (s. ἑδώλια) ἑδώλια; L$^{\Sigma}$, p, g² ἑδράσματα.
v. 1431 L, p¹, Suid. (s. προάστειον) προαστίου; l, p, e προαστείου.

Inter hos duodeviginti locos septem sunt, ubi Laurentiani et Suidae lectiones etiam codex g sequitur: decem l iis se applicat. Ter solus Suidas cum L facit idque in vitiosis scripturis. Quibus annumerari possunt v. 584 et v. 1184, cum codex e nullius momenti sit. Etiam his exemplis satis probatur nullum omnium, quos novimus, codicum magis quam Suidam conspirare cum codicis L prima manu. Valde est memorabile, quod interdum eam habet scripturam, quam ipsa prima manus mutavit, velut in v. 1184 L¹ μοί, quod etiam Suidas habet, in δή mutavit. cf. etiam 197, 512, 783. Quibus locis illud, quod

[21]) sic cod. B, A ἐκτρέφῃ, vulg. στρέφῃ.

supra de Laurentiani archetypo dictum est, confirmatur. Sed etiam in hac fabula complures inveniuntur loci, ubi a L dissentit Suidas et aliorum librorum scripturam sequitur.

v. 52 L, l λοιβαῖσι πρῶτον; p, e, g, L² λοιβαῖς τι πρῶτον, Suidas (s. v. χλιδῇ) λοιβαῖς τὸ πρῶτον.
v. 54 L, p, e ἠρμένοι: L², l, g, Suid. (s. v. τύπωμα) ἠιρμένοι.
v. 63 L, g δόμοις; L², l², p, e, Suid. (s. v. ἤδη) recte δόμους.
v. 112 L, l, g ἐρινύες; p, e, g¹, Suid. (s. Περσεφόνη) ἐριννύες.
v. 121 καί alterum omiserunt e, g, Suid. (s. v. δύστηνος).
v. 131 οὔτι με pro οὔ τί με p e Suid. (s. v. φυγγάνει).
v. 147 l, p, e Suid. (s. v. ἀηδών) ἄραρε pro ἄραρεν.
v. 187 g, Suid. (s. v. οἰκονομῶ) κατατήκομαι pro κατατάκομαι.
v. 226 L, l, g γένεθλα; L², p, e, Suid. (s. καίρια) γενέθλα rectius.
v. 234 L, g¹ ὡσεί; L², l, p, e, g, Suid. (s. v. ἄτη) ὡς εἰ.
v. 275 l ἢ δ'; L ἤδ'; l¹, p, e, g, Suid. (s. τλήμων) ἢ δ'.
v. 276 L, l, g Ἐρινῦν; p, Suid. (s. v. τλήμων) Ἐρινύν.
v. 306 g διέφθειρεν, Suid. A et V (s. v. μέλλω) διέφθειρε pro διέφθορεν.
v. 446 L, l, e¹ ἐξαίμαξεν; L², p, e, g, schol., Suid. (s. μασχαλισθῆναι) ἐξέμαξεν recte.
v. 690 L βραβῆς; L², l, p, e, g, Suid. (s. h. v.) βραβεύς.
v 721 L, g ἔχριπτ'; L¹, p, e recte ἔχριμπτ', quod etiam Suidas habet in gl. ἔχριμπτ' ἀεί, sed s. v. σύριγξ optimi libri ἔγχριμπτ' cum l praebent.
v. 876 L, g, p, l¹, e ἴασιν; L¹ (aut L²), l, Suidae A et V (s. h. v.) ἴασις, quam lectionem recipi iussit Kviçala.[22])
v. 1380 L προ*κίτνῳ; L¹, p, e προκιτνῷ; l, g, Suid. (s. ἐξ οἴων) προςκιτνῶ.

Hae differentiae magna ex parte ad scribendi rationem et accentum pertinent, neque fere ulla gravior varietas inter Suidam et L deprehenditur. Cum uno codice g tria habet ille communia vitia, quamvis non gravia (v. 121, 187, 306). Cum p nusquam in notabili scriptura congruit, quae alibi non inveniatur; multis autem locis ab illo eum dissentire videmus.

22) Sitzungsber. d. Wiener Academie 1864, p. 403.

§ 8. In Oedipode Rege hi sunt loci, ubi Suidas cum L congruit:

v. 34 L, Suid. (s. h. v.) *συναλλαγαῖς;* L², g, p [23]) *ξυναλλαγαῖς.*

v. 60 L, Suid. (s. v. *γνωτός*) aliique libri recte *νοσοῦντες,* L² *νοσούντων.*

v. 107 L, p, g, Suid. (s. *ἐπιστέλλει*) *τινάς;* L¹, L² *τινά* recte.

v. 138 L, Suid. (s. v. *ἀπωτέρω*) *αὑτοῦ;* p rectius *αὐτοῦ.*

v. 139 L, Suid. (ibid.) *ἐκεῖνος;* L¹, p, g recte *ἐκεῖνον.*

v. 317 L, Suid. A et V (s. *φεῦ*) *λύῃ* (g *λύη*); p, ut videtur, *λύει.*

v. 397 L, Suid. [24]) (s. v. *τοὐπιόντος*) *οὐδείς;* L¹ aliique libri recte *εἰδώς.*

v. 472 L, Suid. (s. h. v.) recte *ἀναπλάκητοι;* L², g, p *ἀναμπλάκητοι.*

v. 695 L, p, Suid. (s. h. v.) *οὐρήσας;* g rectum *οὐρίσας* videtur exhibere.

v. 742 L, p, Suid. (s. v. *ἀπεστάτει*) *λευκανθές;* solus g *λευκανθείς,* quod nonnullis placuit.

v. 751 L, p, Suid. (s. v. *βαιαί*) recte *λοχίτας,* g *λογχίτας.*

v. 804 L, g *ξυνηντίαζον:* Suid. (s. v. *πωλικῆς ἀπήνης*) *ξυνηντίαζε,* p *συνηντίαζον.*

v. 906 L, Suid. (s. v. *ἐξαιροῦσιν*) *φθίνοντα γὰρ Λαΐου θέσφατ',* g et p ante *θέσφατ'* inseruerunt *παλαιά.* In aliis recentioribus libris *παλαιά* ante *Λαΐου* positum est, in solo l post *θέσφατ'.* Schneidewinus emendavit *φθίνοντα γὰρ Πυθόχρηστα Λαΐου θέσφατ'.*

v. 1422 L, Suid. (s. v. *γελαστής*) *οὔθ' — οὔθ'* (in L in priore *οὔθ' θ* erasum est); L², p, g *οὐχ — οὐδ'.*

Quattnor sunt inter hos locos insignia exempla artissimae codicis L primae manus cum Suida cognationis: v. 139, 397, 906, 1422. Nescio an illis locis annumeremus v. 42, ubi pro *εὑρεῖν ἡμῖν* L inverso ordine *ἡμῖν εὑρεῖν* praebet, quem etiam Suidae codex V sequitur, nisi quod *ἡμῶν* habet, et v. 756, ubi

---

[23]) Cum accuratiorem codicis p in hac fabula collationem non habeamus, interdum ex Elmslei silentio lectio indicata est.

[24]) sic codd. A et V, omis. B et E.

v. 91 L, Suid. (s. v. τεϱμία ἡμέϱα) κάμψειν, p et pleraque apographa κάμπτειν.
v. 293 L, l, Suid. (s. v. ταϱβεῖ) πολλή 'στ', p πολλή τ' (complura apographa πολλή γ').
v. 786 L, Suid. (s. h. v.) ἄναιτος, solus p recte ἄνατος.
v. 1153 L, l, Suid. (s. v. πϱᾶγος) οὐδὲν ἀνθϱώπων; L² p οὐδέν' ἀνθϱώπων.
v. 1584 L, Suid. (s. h. v.) ἀεί, p αἰεί.
v. 1596 L, Suid. (s. h. v.) ἀχέϱδου, p Ἀχέϱδου.
v. 1600 L, Suid. (s. v. πϱὸς ὄψιν) εἰς πϱοςόψιον; omnes cet. cdd. εἰς ἐπόψιον.
v. 1619 L, Suid. (s. v. τητᾶσθαι) τὸ λοιπόν, cet. mss. τὸν λοιπὸν.

Maxime memorabiles hi duo ultimi loci sunt, ubi solus Suidas cum L rectam lectionem servavit, omnes ceteri libri ab utroque dissentiunt. Nescio an illis locis annumeremus v. 1600, ubi Suidae (s. v. πϱὸς ὄψιν) plerique libri praebent τόνδ', quod sensu caret, A τόδ', quod ortum videtur esse ex vera lectione τοὐδ', quam L in τόκδ' corrupit. Alii codices, ut p, praebent τάδ'. Neque vero in hac fabula discrepantiae inter L et Suidam desunt. Levioris quidem momenti est, quod in v. 371 L et l falso κάξαλιτηϱοῦ pro κἀξ ἀλιτηϱοῦ, quod recte Suidas habet s. v. ἀλιτηϱοῦ, exhibent et in v. 741 eidem ἥκοι, quod L$^{\Sigma}$ cum p et Suida (s. v. ἵκου) correxit ἵκου, et in v. 1588 L falso ὑφ' (pr. m. ἀφ') ἡγητῆϱος scripsit, quod in unum verbum coniungi debet, ut apud Suidam ὑφηγητῆϱος (sic quidem optimi codd. s. v. οἶσθα). Alia leviora codicis L vitia omitto. Sed etiam graviores inter L et Suidam varietates inveniuntur. V. 71 L cum plerisque codicibus praebet μόλοι, Suidas cum solo p μολεῖν, quod Elmsleius recepit. Recte tamen videtur Dindorfius, qui παϱῇ coniecit, iudicasse utramque scripturam falsam esse et ex antecedente versu irrepsisse. V. 1474 Suidas (s. v. τῷ δὲ) lectionem codicum p et l τῷ δὲ τοῦτο συμβαλὼν ἔχεις; tuetur, cum L τοῦτο omittat. Itaque non debebat Dindorfius, qui illud librarii coniectura ortum esse existimat, in fine versus πάτεϱ addere ad versum mutilum explendum. V. 1578 lexicographus (s. v. αἰένυπνος) cum scholiasta et L² αἰένυπνος, cuius loco L et p αἰὲν ἄυπνον exhibent,

et v. 1594 (s. v. ξυνθήματα) Πειρίθου cum codice l pro Περίθου scripsit. V. 1601 L et l recte μολοῦσαι habent, Suidas (s. v. πρὸς ὄψιν) cum ceteris μολοῦσα.[27]

§ 10. Philoctetae et Trachiniarum fabulae, cum ex illis pauci citentur versus, minora comparationis subsidia praebent. In illa duo inveniuntur loci, ubi Suidas cum L in aliqua discrepantia contra p stat. V. 2 (s. v. ἄστιπτος) cum L et g praebet ἄστιπτος, quod p ἄστειπτος scribit, et v. 497 (s. v. διάκονος et στόλος) vitium codicis p aliorumque, qui pro μέρος μέρει posuerunt, vitavit. Graviores autem hac in fabula sunt loci, in quibus Suidas a codice L dissentit. V. 237 ante ἀνέμων contra metrum in L, g et compluribus aliis manuscriptis δ' additum est, quod recte omiserunt p, l, Suidas (s. v. προέσχεν)[28]. V. 296 in L scriptum erat ἐκθλίβων, quod LΣ, ut ceteri libri et Suidas (s. v. ἄφαντον) habent, in ἐκτρίβων mutavit et v. 472, quod L falso praebet ἐννέοντα (g ἐννέποντα) mutavit LΣ in ἐνναίοντα, quod recte exhibent p et Suidas (s. v. πρὸς νῦν). Gravius quidem est, quod v. 1322 Suidas (s. v. ἠγριῶσαι) et p (in quo tamen εὔνοια λέγων scriptum est) rectam lectionem εὐνοίᾳ λέγων servaverunt, quod in L et g in εὔνοιαν σοι λέγων corruptum est. In usum nostrum vertere non possumus v. 949, ubi p et Suidas (s. v. κακοπινέστατον) τί χρὴ ποιεῖν praebent, omnes ceteri libri τί χρή με δρᾶν, cum iam Kusterus versus sub illo lemmate allatos suo iure in suspicionem vocaverit, qui nihil ad eum locum faciant. Idem dicendum est de consensu, quem v. 946 inter Suidam et codicem g deprehendimus, quorum uterque οἶδεν αἴρων pro οἶδ' ἐναίρων exhibet, praesertim cum in Suida ipso s. l. καπνοῦ σκιά rectam lectionem inveniamus. Casu fortasse factum est, ut g et Suidas (s. v. γλῶσσαν) v. 97 ἐργάτην in ἐργάτιν depravarent, cum tale vitium sit usitatissimum; neque quidquam tribuendum esse puto, quod g et Suidae cod V (s. v. ὄγμος)

---

[27]) Casui tribuendum erit, quod (s. v. ἐναίσιμος) v. 1482 cum duobus libris Triclinianis in falso ἐναισίῳ pro ἐναισίου consentit, et (s. v. κατάστεφον) v. 467 cum duobus recentioribus libris κατάστεψας praebet, pro quo L et l καταστίψας, p rectius καταστείψας habet.

[28]) sic quidem cod. A.

v. 163 pro τόνδε τήνδε exhibent et v. 475 (s. v. φορά) τε pro τοι.

In Trachiniarum fabula perpauci inveniuntur loci, ex quibus aliqua cognatio cum L effici potest. V. 3 L et Suidas (s. v. αἰῶνα) recte θάνῃ praebent, quod in θάνοι corruptum est in p, et v. 1230 uterque (ap. Suid. s. v. οἴμοι) falsam lectionem habet τοῦ μέν, pro qua in p recte legitur τὸ μέν. V. 743 L et Suidae cod. A (s. v. οἴμοι) δύναιτ' ἀγένητον ποιεῖν exhibent: Suidae lectio vulgata cum p et l consentiens est δύναιτ' ἀγέννητον ποιεῖν. In editione Mediolanensi scriptum erat δύναιτ' ἂν ἀγένητον ποιῆσαι, ex quo coniecit Gaisfordius δύναιτ' ἂν ἀγένητον ποιεῖν, quod editores nunc in Sophoclis textum receperunt. Sed quamquam de ceteris libris nihil certius enotatum est, vix dubitandum erit, quin ea lectio, quam codex A servavit, genuina sit.

§ 11. Restat, ut consideremus, quas proprias habet Suidas scripturas. Quas magna ex parte errore grammatici ortas esse facile cognoscitur. Perpauci sunt loci, ubi Suidas solus dissentientibus omnibus codicibus rectam lectionem servavit. Ai. v. 279 omnes libri falso ἥκοι praebent, Suidas (s. v. δέδοικα) ἥκῃ, quod plerique editores receperunt[29]) et v. 622 (s. v. ἔντροφος) contra morem doricam formam ἁμέρᾳ retinuit. Maior est discrepantia, quae inter Suidam et libros Sophocleos intercedit v. 197, ubi pro codicum scriptura ἐχθρῶν δ' ὕβρις ὧδ' ἀτάρβητα ὁρμᾶτ' ille (s. v. ἀτάρβητος) ἐχθρῶν δ' ὕβρις ἀταρβήτως ὁρμᾷ exhibet. Quod nonnulli editores (Dind., Blaydes, Nauck) ita receperunt, ut facillima mutatione ἀταρβήτως in ἀτάρβητος, quod pro varia lectione etiam in deterioribus poëtae libris adscriptum est, corrigerent et Triclinio auctore ὁρμᾶται pro ὁρμᾷ ponerent. Hermannus scripsit ὧδ' ἀταρβήτως ὁρμᾷ. Praeter has lectiones aliae complures apud eum inveniuntur, quae, quamquam falsae sunt, tamen fortasse in illius exemplari extabant. V. 295 Suid. (s. v. πάθας) scripsit: καὶ τὰς μὲν ἔνδον οὐκ ἔχω λέγειν πάθας. Quam lectionem, etsi ea Toupio suavior atque elegantior visa est quam codicum καὶ τὰς ἐκεῖ μέν etc., falsam esse primo obtutu quisque videt.

---

[29]) Seyffertus et Nauckius ἥκει praetulerunt.

V. 524 L et l praebent οὐκ ἂν γένοιτ' ἔθ' οὗτος εὐγενὴς ἀνήρ, quod omnes fere editores in textum receperunt, p et plerique recentiores libri οὐχ ἂν γένοιτό ποθ' οὗτος habent, g οὐκ ἂν γένοιτ' οὗτος, quocum consentiunt Suidae cdd. E et, „ut videtur" B (s. v. μνῆστις). In A et V οὔκως γένοιτ' ἂν etc. legitur. Sed verbum οὔπως, quamquam aptum sensum praebet, in Atticorum usu non videtur fuisse.

V. 571 μέχρις οὗ in Sophoclis libris scriptum est, in Suidae lexico (s. v. γηροβοσκοῖ et μυχός) μέχρις ἄν, quod Hermannus, cum particula μέχρις a tragico sermone aliena sit, in ἔστ' ἂν mutavit. Hanc coniecturam ii, qui versum retinuerunt, receperunt, alii Elmsleio auctore rectius eum damnant. V. 1006 pro μοι Suid. (s. v. ποῖ) με scripsit „fortasse propter sequentem accusativum ἀρήξαντ'". V. 1008 codices falso tradunt ἦπου Τελαμὼν σός πατὴρ ἐμός θ' ἅμα; Suidas (s. v. ποῖ) ante σός articulum ὁ posuit, unde Blaydes μ' ὁ σός πατὴρ fecit. Sed rectius alii editores Küsterum, qui omisso articulo ὁ ante Τελαμὼν με inseruit, secuti sunt, cum etiam in nominibus propriis Sophocles, ubi licuit, anapaestum vitaret.

In Electra Suidas duobus locis rectam lectionem servavit. V. 102 (s. v. ἀεικῶς) cum scholiasta pro ἀδίκως recte ἀεικῶς posuit, quod librariorum more scriptum in αἰκῶς mutandum est, et v. 581 recte praebet (s. v. ὁμοῦ) τιθῇς, ubi L τίθῃς, l, p, e, g τίθης exhibent. Ubi praeterea Suidas alias ac nostri libri scripturas praebet, iis vix auctoritatis quidquam tribuendum erit, velut v. 320 (s. v. ὀκνῶν) pro πρᾶγμ' πᾶς. V. 211 videtur legisse ὀναίατο pro ἀποναίατο, cum idem lemma praefixerit. Bernhardyus ait fortasse in eius exemplari lectionem fuisse ἀγλαΐας ἀπ' ὀναίατο. V. 1015 pro ἀνθρώποις ἔφυ habet (s. v. πρόνοια) ἔφυ βροτοῖς, unde coniici posse ἐξέφυ βροτοῖς ait Hermannus. V. 1292 Suidae lectio vulgaris (s. χρόνου πόδα) est ἐξαίροι, quam sibi magis placere ait Küsterus quam librorum Sophocleorum ἐξείργοι, dummodo mutato accentu ἐξαιροῖ scribatur. Sed nihil habet auctoritatis, cum codex A ἐξείργει praebeat et recte s. v. περισσά ἐξείργοι legatur.

In Oedipode Rege nullus locus invenitur, ubi Sophoclis libros e Suida emendare liceat, nisi quis huc referat v. 166, ubi (s. v. ἠνύσατε) ἠνύσατ' recte scripsit pro ἠνύσατε, quod

L, p, g praebent, et v. 427, ubi (s. v. ἐκτριβήσεται) Suidae codices videntur melius exhibere ἔστιν quam quod Sophoclis libri habent ἔστι. Nam quod Dindorfius ad v. 528 adnotat δ' ex Suida additum esse, id etiam in g extare supra commemoravi. Nonnullis autem locis diversa scriptura in Suidae exemplari fuisse videtur. V. 55 pro κενῆς exhibet κενόν, quod non errore ortum esse eo apparet, quod lemma κενόν proposuit addito interpretamento ἀνθρώπων ἔρημον. V. 169 contra metrum scribit (s. v. ἔγχος) pro οὐδ' ἔνι φροντίδος ἔγχος· οὐδὲ νῷ φρ. ἔγχ., quam scripturam etiam scholiasta agnoscere videtur verbis οἷον, οὐκ ἔνεστι τῷ νῷ τῆς φροντίδος ἔγχος. V. 656 cum scholiasta lectionem ἐναγῆ φίλων habet pro librorum ἐναγῆ φίλον. Sed cum nihil nisi haec duo verba scholio, quod descripsit, praeposuerit, illa lectio fortasse non in illius textu inveniebatur, sed erat lemma scholio praescriptum. Antiquiores Sophoclis editores v. 434 ex Suida (s. v. σχολῇ γ' ἄν) in textum σχολῇ γ' ἄν receperant. Nunc ex poëtae libris σχολῇ σ' ἄν restitutum est, cum quibus etiam Suidae A consentit. Apparet illud in deterioribus Suidae codicibus interpolatum esse ex lemmate, quod potius ad alius scriptoris locum spectat. V. 1409 (s. v. ἀλλ' οὐδέ) pro ἀλλ' οὐ γὰρ αὐδᾶν exhibet ἀλλ' οὐδέ γ' αὐδᾶν.

In Oedipode Coloneo plures sunt loci, ubi Suidas rectam scripturam retinuit. Quo in numero non esse puto v. 99, in quo deteriores libri cum scholiasta recte ὑμῖν praebent, cum in optimis ut in Sophoclis libris ἡμῶν legatur. Sed v. 265 (s. v. δόξα) rectius scripsit κἄμοί γε που quam codices κἀμοὶ γέ που et v. 390 cum scholiasta recte εὐσοίας habet, pro quo in omnibus libris manuscriptis εὐνοίας scriptum est. V. 632 pro ὅτου ὅτῳ praebet, quod plerique editores receperunt. Brunckius v. 517 pro μηδαμᾶ μηδαμά scripsit, et in sequente versu ξεῖν' Nenius e ξέν' correxit; recte utramque scripturam Suidae A servavit. V. 1619 pro βίοτος apud Suidam (s. v. τητᾶσθαι) τοῦ βίου legitur, quod Elmsleius correxit in τὸν βίον, quod editores nunc receperunt. Nescio an hae quoque duae Suidae lectiones ex eius exemplo sumptae sint. V. 258 (s. δόξα 3) pro ἢ τί κληδόνος καλῆς habet ἢ καλῆς μοι κληδόνος, et v. 808 ita scripsit: χωρὶς τό τ' εἰπεῖν πολλὰ καὶ τὸ καίρια, quam lectionem, quod exquisitior et elegantior esset, omnes fere

antiquiores editores amplexi sunt. Recentiores autem librorum scripturam *καὶ τὰ καίρια* praetulerunt.

In Philoctetae v. 437 Suidas (s. h. v.) recte *αἱρεῖ* pro *αἴρει*, quod praebent Sophoclis libri, posuit. V. 460 Suidas (s. v. *στέρξω*) pro *δόμῳ μόνῳ* praebet, quod receperunt Hermannus et Hartungius, F. W. Schmidtius (annal. philol. v. 89 a. 1864 p. 13) mutavit in *μόνῃ*. Sed cum codicum lectio non deterior sit, certe iudicari nequit, quae praeferenda sit. Nauckius totum versum, quod languesceret, spurium esse contendit. V. 945, quem L hoc modo exhibet: *ὡς ἄνδρ' ἑλὼν μ' ἰσχυρὸν ἐκ βίας μ' ἄγει* (g, p *μ' ἰσχ. . . . ἄγει*), Dindorfius prius *μ'* delevit cum Suida (s. v. *κακοπινέστατον*). Sed locum ibi postea insertum esse apparet.

---

Vitia, quae in Suidae lexico occurrunt, omnia commemorare supervacaneum est. Multa menda ad librarios delegabimus, velut Ai. 511 (s. v. *διοίσεται*) *τροφηθεὶς* ex *τροφῆς στερηθεὶς* corruptum. Idem putabimus de v. 700, qui plane apud Suidam (s. v. *ἰάψαι*) perturbatus et deformatus ita legitur: *ὀρχήματος αὐγὴν τοῦδ' ἂν* vel *ὀρχήματος αἰσ' τοῦδ' ἂν*, unde haud facile quisquam genuinam scripturam: *ὀρχήματ' αὐτοδαῆ ξυνὼν ἰάψῃς* eliciet. Alia Suidae ipsius neglegentiae tribuenda sunt. Nam eum, qui tot scriptorum locos compilabat, non eadem diligentia verba descripsisse atque eum, qui totos libros descripsit, consentaneum est. Et cum illud maxime Suidas curaret, ut glossemata exemplis illustraret, saepe ea, quae ad rem nihil facere videbantur, omisit. Cf. gl. *πεῖρα, θαυμάσας ἔχω, προὔχειν*.

Rarius tamen talem licentiam admisit, et plerumque integros versus descripsit, et plurima vitia, quae apud illum inveniuntur, leviora sunt. Non dubitabat Suidas usitatiorem formam insolentioris loco supponere. Ubique fere formas doricas in vulgares mutavit semperque in Aiacis fabula vocativum *Αἶαν* posuit (v. 89, 289, 485, 923), etiam contra metrum in v. 482 (s. v. *ὑπόβλητον*). Saepius, cum nullam haberet metri rationem, pro genuinis lectionibus alia verba eiusdem stirpis vel eiusdem sensus supposuit. Velut Ai. 140 (s. v. *πελειάδες*) pro *πελείας* praebet *πελειάδος*, v. 805 (s. v. *ἀγκών*) *ἑσπερίους* pro *ἑσπέρους*; El. 64 (s. v. *ἤδη*) *πάλιν* pro *αὖθις*; v. 190 (s. v. *οἰκο-*

*νομῷ, ὑπερίσταται) δόμους* pro *θαλάμους*; v. 231 (s. v. *ἄνετε*) *παύσομαι* pro *ἀποπαύσομαι*; Oed. R. 88 (s. v. *δύσφορα*) *ἐξιόντα* pro *ἐξελθόντα*; Trach. 128 (s. v. *ἀποτρύειν*) *θνητοῖσι Ζεῦς* pro *θνατοῖς Κρονίδας*. Ipse etiam verba inculcabat ad sententiam supplendam. Velut Oed. R. 950 (s. v. *ξυναλλαγή*):

*πότερα δόλοισιν ἢ νόσου ξυναλλαγῇ;*

post *δόλοισιν* inseruit *τέθνηκεν*, quod ex antecedentibus versibus subaudiendum est. El. v. 62 et 63 (s. v. *τί γὰρ*):

*ἤδη γὰρ εἶδον πολλάκις καὶ τοὺς σοφοὺς*
*λόγῳ μάτην θνήσκοντας.*

explevit ex suo ingenio additis verbis, *τοῖς δ' ἔργοισιν οὔ*. Nonnulla menda oculorum lapsu videntur orta esse. Velut in Oed. Col. v. 370 (s. v. *ἀλιτηροῦ*) pro *τὸν σὸν ἄθλιον* praebet *τὸν τρισάθλιον*, quod vocabulum in v. 372 legitur. Ex reliquis vitiis, quae Suidas ipse videtur commisisse, satis habui commemorare haec:

Ai. 159 (s. v. *ῥῦμα*) *χαλεπόν* pro *σφαλερόν*.
„ 473 (s. v. *αἰσχρόν*) *ἔστι* pro *ἄνδρα*.
„ 786 (s. v. *ξυρεῖ*) *ὥστε* pro *τοῦτο*.
El. 608 (s. v. *ἴδριας*) *λόγων* pro *ἔργων*.
„ 732 (s. h. v.) *περισπᾷ*, recte *παρασπᾷ* s. v. *ἀνακωχεύει*.
Oed. Col. 218 (s. h. v.) *κατατρυφήν* pro *κατακρυφάν*.
„ „ 316 (s. *ἆρ' ἐστιν*) *οὐκ ἔνεστιν* pro *ἆρ' οὐκ ἔστιν*.
„ „ 321 (s. *σημαίνει*) *ἐστὶν Ἰσμήμης φίλον κάρα* pro *τόδ' ἐστὶ δῆλον Ἰσμήνης κάρα*.
„ „ 1590 (s. *ὀδός*) *καταφράκτην* pro *καταρράκτην*.

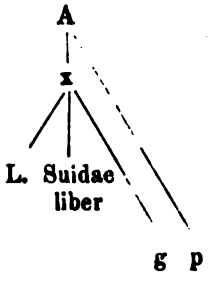
§ 12. Iam breviter exponamus, quid ex iis, quae adhuc disputavimus, effici posse videatur. Ac primum quidem plurimi interest exquirere, num ex Suida aliquid conferri possit ad controversiam de Laurentiani L auctoritate dirimendam. Vidimus plerisque locis, ubi Suidas cum aliis codicibus contra L consentit, nihil fere comprobari, quod varietas levior est, et facile librariorum neglegentia oriri potuit, et emendatio vel mutatio scripturae Laurentiani in promptu erat. Perpauci loci gravioris momenti sunt: Ai. 679, 1187, Oed. R 62, 896, Oed. Col. 71, 1474, 1601, Phil. 1322. His annumerandi sunt ii loci, ubi Suidam cum codice g consentire cognovimus. Quorum consensus, etsi

uno alteroque loco casu fortasse ortus est, tamen saepius occurrit, quam ut ubique id casui tribui possit. Quae cum ita sint, duae relinquuntur coniecturae iis, qui omnes recentiores libros e L derivatos esse existimant. Aut statuere debent illorum codicum librarios Laurentiani scripturas coniectura eodem modo mutasse, quo apud Suidam extant, aut omnes illos locos postea demum in Suidae lexicon illatos esse. Nam ex Suida illos codices mutatos esse nemo cogitabit. Sed etiam illae coniecturae parum probabiles sunt. Nam etsi concedimus nonnullis locis fieri potuisse, id quod per se verisimile non est, ut librarii in eam lectionem, quam Suidas habet, coniectura inciderent, huic opinioni maxime obstant ii loci, ubi Suidas cum g consentit. Nam plerisque his locis uterque vitia habet communia. Non plus probabilitatis habet altera opinio. Neque enim cogitari potest hos potissimum locos, ubi Suidas ab L discedit, postea additos esse. Quod si verum esset, cum Suidae librorum archetypus codicem g aetate superet, putandum esset inter L et g intercedere librum, in quo illae lectiones comparuissent et ex quo in Suidam insertae essent. Quod, quamquam vidimus archetypum Suidae codicum non iam integrum fuisse, verisimile esse nemo certe contendet. Itaque puto etiam hac re Cobeti et Dindorfii sententiam improbari.

Nunc videamus, num recte Schneidewinus iudicaverit Suidam Laurentiani archetypum adhibuisse. Quod ne mihi persuadeam, prohibent complura argumenta. Si verum est, quod Dindorfius edit. praef. p. XIV ait probabile esse codicem archetypum scholiis caruisse, iam eo illa sententia improbatur. Minime enim cogitari potest ex hoc libro Suidam textum descripsisse, ex alio scholia. Sed cum illud inde, quod in Laurentiano scholia postea demum adscripta sunt neque in textu describendo ratio est eorum habita, quae additum iri praevideri non poterat, non certo effici posse videatur, hoc argumentum non usurpabo. Gravioris momenti sunt ii loci, ubi Suidas cum recentioribus libris deteriorem scripturam habet et ii, ubi ille proprias lectiones praebet. Quarum nonnullas quidem etiam scholiasta agnoscit. Neque vero eas lectiones Suidam ex scholiis sumpsisse puto, cum alibi illum aliam scripturam sequi in textu, aliam in scholio videamus. Velut s. v. *κατάστειφον πέδον*

ex scholio interpretamentum huius variae lectionis subiunxit, in adiecto autem versu codicum scripturam falso tamen *κατα-στέψας* scriptam sequitur.

Itaque mihi quidem verisimilius esse videtur Suidam Laurentiani archetypum ipsum non inspexisse, sed librum ab eo usurpatum ex illo descriptum fuisse, in quo tamen nonnullae mutationes factae et, si verum est, quod Dindorfius dicit illum archetypum scholiis caruisse, scholia aliunde addita fuissent. E consensu, quem paucis locis Suidae cum l esse vidimus, vix quidquam certius concludi potest; neque huius codicis accuratiorem cognitionem habemus nisi in Electra fabula. Sed cum etiam g ex eodem fonte ac L et Suidam fluxisse appareat, omnino concedendum est eas lectiones, quas duo communes habent, in archetypo fuisse. Itaque cum multa L rectius quam g et Suidam praebere videamus, statuendum erit in archetypo, postquam Suidae liber et is, ex quo g originem duxit, descripti essent, ea correcta esse. Quae sententia etiam eo valde confirmari videtur, quod, ut vidimus, saepius Suidas eam lectionem exhibet, quae ab ipsa prima manu Laurentiani mutata est. De codice g, si mihi, quamvis accurate de ea re non quaesiverim, sententiam proferre licet, ita sentio. Illum codicem ex eodem fonte ac Suidam et L fluxisse multis probatur exemplis. Neque vero directe eum ex archetypo Laurentiani derivatum esse puto, cum saepe ab Suida et L etiam in veris scripturis dissentiat et cum p consentiat; sed intercedere inter illum codicem archetypum et g unum vel complures libros, in quibus multa mutata et fortasse etiam scholia adscripta essent. Id etiam probari videtur longo temporis spatio, quod est inter g et illum archetypum. Itaque necessitudo, quae intercedit inter Suidam et libros Sophoclis, hoc stemmate illustrari potest:



## Caput II.

§ 13. Scholia vetera Sophoclis, quorum fundamenta Didymum iecisse probavit G. Wolffius in „commentatione de scholiorum Laurentianorum auctoritate" (Lips. 1843), in uno codice Laurentiano L integra et sincera continentur. Praeter hunc respici debet codex Florentinus G, qui, quamquam est neglegentissime scriptus et multis recentiorum scholiorum ineptiis inquinatus, tamen, ut iam commemoravi, nonnulla scholia servavit, quae in L desunt, alia integriora exhibet. Huius lectiones Dindorfius edidit in supplemento ad P. Elmsleii editionem scholiorum ab Gaisfordio curatam. Etiam duorum aliorum codicum eiusdem bibliothecae Laurentianae F et H, quorum uterque saeculo quarto decimo exaratus est, nonnullas lectiones adnotavit, cum interdum dissentientibus codicibus L et G veram scripturam servaverint. Praeterea Jahnius in editione Electrae potiorem in hac fabula varietatem codicis vindobonensis 281 in medium protulit, idem Suidae lectiones et additamenta accuratissime adnotavit. Suidae autem simillimum scholiorum corpus ei, quod nos habemus, fuisse eo maxime patet, quod plerumque accurate cum scholiis nostris veteribus consentit, ut semper fere eadem menda apud Suidam atque in scholiis occurrant. Itaque ut ex magno exemplorum numero pauca afferam, in omnibus libris scriptum est in scholio ad Oed. R. v. 45 (ap. Suid. s. *ζώσας*) *ἐναργεστέρας*, pro quo iam in editione Romana *ἐνεργεστέρας* scriptum est, rectius *ἐνεργεστάτας*, cum ad *ζώσας μάλιστα* pertineat, scribi videtur. Eandem autem comparativi et superlativi permutationem etiam alibi in scholiis observavimus, ut in scholio ad Oed. Col. v. 19 (ap. Suid. s. *οὐ*), ubi *μακροτάτην* pro *μακροτέραν* scriptum est. In scholio Oed. Col. v. 467 varia lectio *κατάστεφον πέδον* (ap. Suid. s. h. v.) explicatur *μεθ' ἱκετηρίων ἀφιγγοῦ*, quod verbum, cum aptum sensum non praebeat, a Wundero: De scholiorum in Sophoclis tragoedias auctoritate comm. Grimae 1838 p. 7 in *ἀφικοῦ* mutatum est. Quibus duobus locis unum addo, quem editores non tetigerunt. Nam ad Oed. Col. 934 in scholiis scripta sunt haec: *Εἰ μὴ μέτοικος τῆςδε· ἀντὶ τοῦ ἔνοικος· οὐ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ ἔνοικος* (sic), *ὡς ἡμεῖς φαμέν, εἴρηται· μετοίκους δὲ*

*καλοῦμεν τοὺς ἀπὸ ἑτέρας χώρας οἰκοῦντας πρὸς τοὺς μετοικισθέντας ποθέν· τοῦτο δὲ ἔνοικον* etc. Plane cum his congruunt, quae Suidas s. v. *μέτοικος* affert, nisi quod post *πρός* inseruit *δέ* et in fine clarius *τοῦτο δὲ σημαίνει ἔνοικον* scribit. Miror, quod Elmsleius et Dindorfius illud *τὸ ἔνοικος*, pro quo iam in editione Romana et a Brunckio *μέτοικος*, quod in codice Lobkowiano extare testatur Lange (Specim. collat. cod. Lobk. IV p. 16), recte scriptum erat, immutatum reliquerunt. Nam id dicere scholiastam patet vocabulum *μέτοικος* hoc loco, id quod pronomine *τοῦτο* ut mox indicatur, solita notione usurpatum non esse. *Αὐτό* autem corruptum esse ex *οὕτως* vel *ὡσαύτως* puto. Gravior vero corruptela inest sequentibus verbis *μετοίκους ... ποθέν*, quae quomodo intelligi possint, sive *δὲ* additur, sive omittitur, non video. Iam Brunckius pro verbis *οἰκοῦντας ... ποθὲν* nimia cum audacia *μεταβαίνοντας καὶ κατοικοῦντας ἐν ἑτέροις* in textu posuit. Mihi quidem faciliore mutatione sensus, quem desideramus, videtur restitui posse ita, ut participia commutemus et pro *ποθέν*, cum *ποθί*, quae emendatio lenior esset, vix scholiastae condonari possit, *που* ponamus, ut hoc modo verba legantur: *μετοίκους δὲ καλοῦμεν τοὺς ἀπὸ ἑτέρας χώρας μετοικισθέντας πρὸς τοὺς οἰκοῦντάς που*. Haec autem immutatio facile librariorum neglegentia oriri potuit, qua facta propter *μετοικισθέντας* librarius consulto *που* in *ποθέν* mutavit. — Ex his communium vitiorum exemplis satis comprobatur simillimum nostro fuisse scholiorum corpus, ex quo Suidas sua prompsit. Itaque nostrum est quaerere, num Suidas aliquid ad emendanda scholia nostra conferat, itemque num alicubi largiora scholia praebeat nostraque augeat. — Plurima autem ex scholiis Aiacis hausit, propterea quod ex hac fabula maximum versuum numerum citavit; pari fere diligentia ex Electra, Oedipodo utroque scholia excerpsit. Praeter Antigonam, quam omnino illum non inspexisse iam commemoravi, plane neglexit scholia Philoctetae, quae omnino exiliora quam ceterarum fabularum sunt, itemque Trachiniarum exceptis fortasse duobus locis. Vocem *ἄζηλον* explicat verbis *ὃ οὐκ ἄν τις ζηλώσειεν*, quae interpretatio invenitur in scholio ad Trach. v. 747 et v. 284, quos versus sub illa voce affert, et glossa *αἰολὴ νύξ* eodem modo in scholio ad

Trach. v. 94 explicatur. Sed cum plane cum Hesychio consentiat, verisimilius est ex illius lexico eum glossam sumpsisse, praesertim cum versum non afferat.

§ 14. Priusquam ad comparanda scholia, quae apud Suidam extant, cum nostris codicibus accedamus, videamus, quam rationem lexicographus in compilandis scholiis secutus sit, qualiaque potissimum scholia in thesaurum suum transcripserit, et quomodo id ab eo factum sit. Ante omnia id spectabat, quamquam saepe certum consilium requires, ut voces vel structuras, quae erant a sui temporis sermone alienae, explicaret. Eius modi multo est maxima pars glossarum, quas Suidas ex scholiis sumpsit. Illam rem ita gerebat, ut praescriptum lemma aut una vel compluribus vocibus interpretaretur, aut longiorem explicationem scholiastae abscriberet. Interdum videmus eum singulas voces, quas ad glossemata explicanda usurpat, excerpsisse ex longiore scholio; velut vocem *βάσις* vocabulo *βάδισις, εὔρινος εὐόσφρητος* interpretatur, quae leguntur in scholio ad Aiácis v. 7: *Εὖ δὲ σ᾽ ἐκφέρει· Ἐπάγεταί σε ἡ βάδισις Αἴαντος δίκην κυνὸς εὐοσφρήτου ἀπὸ τοῦ ἴχνους ζητοῦντα, εἰ ἔνδον γέγονεν ὁ Αἴας* etc. (cf. etiam Suidam s. v. *νέμω* et schol. Oed. C. v. 879; s. v. *παρείμην* et schol. eiusdem fabulae v. 1665; s. v. *φυγγάνει* et schol. Electr. v. 132, et alibi).

Aliis autem locis praeter singulas voces etiam totum scholion adscripsit, ut s. v. *βάξιν : φήμην. Σοφοκλῆς* (O. R. v. 515 sq.): *Εἰ γὰρ ... βάξιν ἀντὶ τοῦ οὐ βούλομαι ζῆν ἐπὶ ταύτῃ τῇ φήμῃ* (cf. v. *ῥῦμα* et. schol. Ai. v. 159 et. v. *τὸ καλῶς ἔχον* et O. R. v. 879). Inde coniici potest in Suidae exemplari et scholia marginalia et interlinearia fuisse. In multis glossis, ubi versus Sophocleos affert, voces ad interpretationem usurpat, quae in nostris scholiis desunt. Facile aliquis putaverit largiora fuisse scholia, quae in Suidae libro extabant, et inde illa interpretamenta Suidam sumpsisse. Magna autem hac in re cautione opus est, ne quid ex uberiore quodam scholiorum codice petitum esse credamus, quod aliunde hausit. Neque enim satis certum indicium est, quod versus Sophocleus additur, sed saepius videmus eum illis locis interpretationem ex alio

fonte sumpsisse. Ante omnia circumspicienda sunt lexica Hesychii, Photii, lexicon Seguerianum, quod extat in Anecdotis graecis a Bachmanno vulgatis, ex quibus vel cum quibus ex communi fonte Suidas hausit. Si eae glossae, in quibus locus Sophocleus citatur, interpretamenta autem allata in scholiis nostris desunt, in illis lexicis comparent, potius putandum est illas inde Suidam sumpsisse quam ex Sophoclis codice. Büngerus in dissertatione sua nimis inconsiderate multas glossas, quas fuisse inter lineas adscriptas existimavit, Aristophanis codici, quam adhibuit Suidas, assumpsit, quae certe aliunde fluxerunt [1]. Certius quoddam indicium eo habemus, quod Suidas fere eundem verbi casum vel eandem formam, quae in textu legitur, in glossae capite praeposuit [2]. Rarius quidem in nominativi formam lemma mutavit. Itaque glossam *ἄφορροι*, quam interpretatur *ὀπισθόρμητοι*, quamquam a scholiasta ad Ai. v. 369, qui sub illa glossa affertur, eodem modo explicatur, tamen, quod in textu legitur *ἄφορρον*, Suidam ex scholiis sumpsisse negabimus, praesertim cum eadem glossa in lexico Segueriano legatur. Sed ne hoc quidem semper certum indicium est. Velut glossa *ἴσασι*, ubi Ai. 965 citat, in quo eadem verbi forma extat, etiam in Hesychio item legitur. Saepius sub una glossa complura ex diversis fontibus sumpta coniungit, quod ita instituere solet, ut particulam *καὶ* vel *καὶ αὖθις* interponat; velut *ταρβεῖ* explicat verbo *φοβεῖται* et pergit *καὶ παρὰ Σοφοκλεῖ ταρβεῖν ἀντὶ τοῦ τιμᾶν* addens Oedipodis Colonei v. 292. Interdum autem, quae ex diversis fontibus sumpsit, plane commiscuit; velut apud Suidam legitur s. *ἀγχιάλεια* ... *καὶ ἀγχίαλος, ἡ ἐγγὺς τῆς θαλάσσης. οὐ πάντως δὲ αἱ ἀγχίαλοι καὶ ἀμφίαλοί εἰσιν· οἵα ἐστὶν ἡ Ἀλεξάνδρεια ἀγχι-*

[1]) Vere haec dicta esse nonnullis probetur exemplis: gl. *κοσκυλμάτια* (Eq. 49) prorsus item legitur in Lexico Segueriano; *προςίεται* (Eq. 359) apud Hesychium, Photium et in Lexico Segueriano; *δοίδυξ* (Eq. 984) in iisdem.; *τερηδών* (Eq. 1307) item; *γαργαλίζει* (Thesm. v. 123) in Lexico Seguer., quod uterque vitiose interpretantur *ὑποσημαίνει*, pro quo recte Etymol. Magnum et Phavorinus *ὑποσαίνει* praebent; *οἶστρος* (Thesm. 324) in Photio et Lexico Seguer.; *βωστρεῖν* (Lys. 686) apud Hesychium.

[2]) cf. R. Schnee: Ein Beitrag zur Kritik der Aristophanesscholien. *Berlin 1879, p. 10.*

*αλος μὲν, οὐκ ἀμφίαλος δέ, αἱ δὲ νῆσοι ἀγχίαλοι καὶ ἀμφίαλοί εἰσι.* Verba inde ab *οὐ πάντως* verbotenus ex scholio ad Ai. v. 134 descripsit. Itaque existimaveris indidem, etsi in nostris codicibus desint, etiam verba *ἡ ἐγγὺς τῆς θαλάσσης* fluxisse. Sed cum haec apud Hesychium inveniantur, verisimilius est Suidam ex illo ea descripsisse. Simili modo videtur confudisse glossam *μηχανοῤῥάφος* ex scholio Oed. R. 387 et ex Hesychio (vel Photio vel Lexico Seguer), et gl. *ὕλη* ex scholio Ai. 1407 et Hesychio et gl. *μινύρεται* ex schol. Oed. Col. 671 et Hesychio (vel Photio vel Lex. Seguer.) aliasque. Qua ex re apparet, quam difficile sit certe statuere, quid ex scholiorum codice Suidas sumpserit. Haud paucae eiusmodi glossae tamen inveniuntur, quae in illis lexicis non extant, quarumque lemma eandem formam fere habet quam vocabulum Sophocleum. Has glossas probabilitate quadam Suidae exemplo scholiorum vindicare possumus, etsi concedendum est unam alteramque, cum non omnia lexicographi subsidia noverimus, fortasse aliunde fluxisse. Ex Aiacis fabula collegi has[3]):

V. 119 *προνούστερος, προμηθέστερος, προνοητικώτερος*; v. 137 *ζαμενὴς ἤγουν ὀργίλος καὶ λοίδορος καὶ βίαιος*; v. 199 s. v. *καγχάζει ... καγχαζόντων τουτέστιν βλασφημούντων*, quam explicationem propter *γλώσσαις*, quod in textu sequitur, librarius videtur posuisse. v. 565 s. v. *ἀσπιδηφόροι ... καὶ ἀσπιστῆρες· φυλακτῆρες*; v. 573 *λυμεών· ὁ φθορεύς*. v. 580 *φιλοίκτιστον· ὀδυρτικόν, θρηνητικόν*: v. 589 *κάτοισθα· γινώσκεις, ἐπίστασαι †*; v. 646 *ἀναρίθμητος· ἄπειρος*; v. 651 *ἐθηλύνθην· ἐκηλήθην †*; v. 670 *νιφοστιβεῖς· δίυγροι*; v. 837 *τανύποδας· ταχείας †*; v. 841 *αὐτοσφαγῆ, τὸν ὑφ' ἑαυτοῦ ἀναιρούμενον*; v. 843 *ἴτε· δεῦτε ἢ ἀπέλθετε*; v. 843 s. v. *ποινή ... καὶ ποίνιμοι αἱ τιμωρητικαὶ Ἐριννύες*; v. 845 *διφρηλατῶν· ἁρματηλατῶν*; v. 847 *ἐπισχών· κρατήσας, βραδύνας*; v. 849 *δύστηνος ἐπὶ τοῦ ἀθλίου*; v. 852 *ἔργον ἀ. τ. ὄφελος*; v. 972 *ἀνία· λύπη, τὸ νι μακρόν*; v. 1009 *εὐπρόσωπος· εὐπροσήγορος*; v. 1014 *κακανδρία· δειλία*; v. 1017 *δύσοργος· ὀξύχολος †*; v. 1019 *ἀπωστός· ἐκδεδιωγμένος*;

---

[3]) Crucem appingam iis locis, ubi praeterea longius scholion sequitur.

v. 1027 s. v. *ἀποφθίμενον* ... *καὶ ἀποφθίσειν· ἀνελεῖν, θανατῶσαι*, quod num ad hunc versum referendum sit, dubium est, cum fortasse propter sequentia verba etiam *ἀποφθίσειν* in aoristi formam *ἀποφθίσαι* mutandum sit; v. 1105 *ὕπαρχος· ὁ ὑφ' ἑτέρου ἀρχόμενος, ὁ ὑποτεταγμένος ἑτέρῳ, ὁ μὴ ὢν αὐτοκράτωρ;* v. 1158 *ἠνιξάμην· αἰνιγματωδῶς εἶπον;* v. 1285 *δραπέτης κλῆρος· ὁ μετὰ πανουργίας γινόμενος;* v. 1405 *ἀμφίπυρον· πανταχόθεν πυρούμενον.*

Interdum plura interpretamenta quam scholia nostra praebet[1]) velut Ai. v. 1 *πεῖρα· ὁ δόλος, καὶ ἡ ἀπάτη, καὶ ἡ τέχνη* †; v. 417 *ἀμπνοὰς ἔχοντα· ζῶντα, ἀναπνέοντα;* v. 502 *ἰάπτων· βλάπτων, ὑβρίζων;* v. 579 *ἀγωνάρχαι· ἀγωνοθέται, ἄρχοντες τῶν ἀγώνων;* v. 665 *ἄδωρα· κακόδωρα, τὰ ἐπὶ κακῷ διδόμενα* †; v. 731 *ξυναλλαγή· ἀμοιβή, παραμυθία, συνάντησις;* v. 1173 *προστρόπαιος· προστετραμμένος, ἱκέτης, παρὰ καλῶν* (quod fortasse tamen ex Photio assumpsit).

Etiam in Electra pars magna talium glossarum invenitur: v. 3 *πρόθυμος· ἐπιθυμῶν, ὀρεγόμενος;* v. 36 *ἄσκευον· ἀ. τ. ἀπαράσκευον, ἄνευ ὅπλων;* v. 65 *ἐπαυχῶ· βεβαίως οἶδα;* v. 72 *καταστάτης ... ἀ. τ. εὐτρεπιστήν;* v. 110 *Περσεφόνη· κατάγειος δαίμων*; v. 186 *ἀρκῶ· δοτικῇ, ἰσχύω, ὑπομεῖναι δύναμαι*; v. 190 *οἰκονομῶ· τὰ ἐν οἴκῳ διοικῶ* †; v. 211 *ὀναίατο* (sic etiam in versu citato habet pro *ὀνοῖατο*)· *ἀπολαύσειαν*; v. 220 *πλάθειν· πλησιάζειν* †; v. 411 *ἀλλὰ νῦν ... ἀ. τ. διὰ τάχους ἡ τραγῳδία φησίν*; v. 449 *φόβας· τὰς τρίχας*; v. 452 *ἄχω· ἀ. τ. ἃ ἔχω*; v. 525 *πρόσχημα· παρακάλυμμα τοῦ ἤθους, ἡ πρόφασις*; v. 663 *ἐπεικάζω· στοχάζομαι*; v. 690 *βραβεῖς· οἱ ἐν τοῖς ἀγῶσι κήρυκες*: v. 721 *ἔχριμπτ' ἀεί· ἀεὶ ἐπλησίαζε*; v. 826 *κεραυνοί· ἀστραπαί* †; v. 1014 *εἰκάθειν· ὑποχωρεῖν ὑπείκειν*; v. 1042 s. v. *δικηφορεῖ* ... *Σοφ.* „*ἀλλ'* ... *βλάβην φέρει*" *ἀ. τ. καταδίκην*; v. 1047 *ἔχθιον ἐχθρότερον*; v. 1142 *ὄγκος· τὸ βάρος.*

Minus lucramur in Oedipode utroque. O. R. v. 17 *λεκτός· ἐπίλεκτος*; v. 55 *κενόν· ἀνθρώπων ἔρημον* (Etiam in textu Suidas *κενόν* pro *κενῆς* posuit); v. 110 *ἁλωτόν· τὸ ληφθῆναι δυνάμενον*; v. 387 *ὑφείς· ὑποβαλών*; v. 644 *ἀραῖος· ἀρᾷ*

[1]) Quae ex Suida accedunt, linea supposita significabo.

ὑποκείμενος; v. 763 s. v. ἄκοπτον addit ad nostrum locum ἄκοπτος γὰρ ἀθεώρητος; v. 1422 γελαστής, ὁ ἐπεγγελῶν; v. 1425 s. v. βοσκήσομαι ... καὶ βόσκουσαν, τρέφουσαν; v. 1529 ὀλβίζειν· μακαρίζειν, εὐδαίμονα ἡγεῖσθαι. Oed. Col. v. 42 Εὐμενίδας· αἱ Ἐριννύες, αἵ εἰσι καταχθόνιοι δαίμονες †; v. 292 s. v. ταρβεῖ ... καὶ παρὰ Σοφοκλεῖ ταρβεῖν ἀ. τ. τιμᾶν; v. 508 s. v. τεκέα ... καὶ τεκόντες οἱ γεννήτορες †; v. 584 λῆστις· λήθη †; v. 747 βιοστερῆ· ἐνδεᾶ; v. 1153 πρᾶγος· ἡ πρᾶξις; v. 1590 s. v. ὁδός addit ad τὸν καταρρακτὴν ὁδὸν τουτέστι τὴν φλιάν.

Nonnullis locis ex eo ad scholia aliquid accedit, ut in O. R. v. 87 δύςφορα· χαλεπά, δυςύποιστα; Oed. Col. v. 126 ἀστιβὲς ἄλσος· ἀδιόδευτον, ἀπροσπέλαστον, quod iam Elmsleius in editione addidit*), v. 537 s. v. ἐπιστροφῆς ... μύριαι ἐπιστροφαὶ κακῶν ἀ. τ. συντελέσεις, πλῆθος καὶ συναθροίσεις.

---

Praeter has breves glossas etiam largiora scholia descripsit, et quibus singularum vocum significationes explicantur, et quae ad totius sententiae circumscriptionem pertinent. Ubi ad unam vocem plures et diversae interpretationes adnotantur, Suidas modo omnes modo unam recepit, ut s. v. φοιτῶντα totum scholion Ai. v. 59 adscriptum repetit; s. v. τὰ δὲ πρὶν autem primam earum, quae ad v. 618 inveniuntur, explicationum delegit. Neque vero inde conici potest iis locis, ubi unam ex pluribus interpretationibus affert, eum plures in codice suo non legisse. Videmus enim interdum eum altero loco scholii partem afferre, altero totum, cf. gl. φθόνος et ἴεις et schol. Ai. v. 154.

Etiam scholia ad mythologiam, historiam, similiaque pertinentia, quae in scholiis Sophocleis rarius inveniuntur, diligenter lexicographus transtulit, velut gl. Σίσυφος ex schol. Ai. 190; gl. κώδων ex schol. Ai. v. 17, gl. Νέσια ex schol. Ai. 699; gl. Μυσίων ex schol. Ai. v. 720; gl. ἀσφαδάστῳ ex schol. Ai. v. 833; gl. δραπέτης ex schol. Ai. v. 1285.

Sedulo vero omisit, quae exscribere nihil intererat scholia, quae ad id, quod in scena agebatur, vel ad aestimationem ele-

*) Falso adiecit Suidas ἀμάχητον, quod potius ad ἀμαιμακετᾶν, quod mox in textu sequitur, pertineat.

gantiae vel venustatis poëtae verborum spectant. Quod cognoscitur ex scholio Electrae v. 516 adscripto: *ἀνειμένη· ἄνεσιν ἔχουσα· πανταχόθεν δὲ διαφόροις ἐξαλλαγαῖς τὸν ἔλεον Ἠλέκτρας διαγράφει ὁ ποιητής*, quod ita descripsit Suidas (s. v. *ἀνειμέναι*), ut *πανταχόθεν* ad praecedentia verba falso adsumeret, cetera autem prorsus omitteret, cf. Suidae gl. *πόνος πόνῳ* et schol. Ai. v. 866.

§ 15. Iam videamus, quid ad emendanda scholia, quae ex codicibus nobis innotuerunt, Suidas conferat, eiusque textum cum nostris libris comparemus. Codicem, quem ille adhibuit, similiorem fuisse codici G quam L Dindorfius inde potissimum conclusit, quod in G et apud Suidam nonnulla scholia leguntur, quae in L omnino desiderantur vel mutilata sunt. Ad Aiacis v. 581 in G largiorem annotationem legimus quam in L, quam accessionem etiam Suidas agnoscit:

| L. | G. |
| --- | --- |
| *οὐ πρὸς ἰατροῦ σοφοῦ· Οὐκ ἔστιν ἰατροῦ σοφοῦ ἐπῳδαῖς χρῆσθαι, τοῦ τραύματος ἤδη τομῆς δεομένου.* | *. . . οὐκ ἔστιν ἰατροῦ σοφοῦ ἐπῳδαῖς χρήσασθαι τοῦ τραύματος ἤδη τῆς τομῆς δεομένου, καὶ ἐν Ποιμέσι· λόγῳ γὰρ ἕλκος οὐδὲν οἶ ^8^_π τυχεῖν.* |

Suidas.

*θρηνεῖν ἐπῳδάς· ἐπιφωνεῖν καὶ ἐπᾴδειν. Σοφοκλῆς· ‚οὐ πρὸς ἰατροῦ σοφοῦ θρηνεῖν ἐπῳδὰς πρὸς τομῶντι πήματι'. τουτέστιν, οὐκ ἔστιν ἰατροῦ σοφοῦ ἐπῳδαῖς χρῆσθαι τοῦ τραύματος ἤδη τομῆς δεομένου. καὶ ἐν Ποιμέσι· ‚Λόγῳ γὰρ οὐδὲν ἕλκος οἶδά που χανόν'.*

Hoc loco Suidas rectius scholion servavit quam G, a quo bis discedens levioribus quidem rebus cum L consentit (*χρῆσθαι* et *τομῆς*). Dindorfius Suidae lectionem veram esse iudicavit, nisi quod *που* in *πω* mutavit. Sed etiam apud Suidam aliquid excidisse videtur. Contrarium enim sensum desideramus, quem ita Meinekius effecit, ut *χανόν* in *μύσαν* mutaret, quae coniectura probabilior est quam Pappageorgii (Kritische und palaeographische Beiträge zu den alten Sophoklesscholien. Leipzig 1881, p. 20), qui propius ad G accedens proposuit *οἶδά που τυχὸν τομῆς . . . . . .*

Prorsus omissum est in L scholion ad v. 753, quod invenitur in G et Suida s. v. *ἐμφανές*:

| G. | Suidas. |
|---|---|
| *τὸ ἐμφανὲς τῆς ἡμέρας ἐπίθετόν ἐστιν, ὡς λέγομεν νύκτα μέλαιναν.* | *ἐμφανὲς ἐπίθετον τῆς ἡμέρας ὡς καὶ τὸ τῆς νυκτός· νύκτα μέλαιναν.* |

Ad Oedipodis Regis v. 750 in G adnotatum est: (*βαιὸς*) *ἰδίως ἀντὶ τοῦ ἐν αἰχμαλωτίσιν, ἔπεισα βαιᾶς κύλικος ὥστε δεύτερα*, quod corrigendum est ex Suida s. v. *βαιαί*: .... *καὶ βαιὸς ἰδίως ἀντὶ τοῦ εἷς. Σοφοκλῆς· ‚πότερον ... λοχίτας;' καὶ ἐν Αἰχμαλωτίσιν· ‚ἔσπεισα βαιᾶς κύλικος ὥστε δεύτερα'.*

Etiam scholion ad Ai. 297 quod in L ita legitur: *Κύνας βοτῆρας· Τοὺς ποιμενικοὺς κύνας· οὐ γὰρ ἀναιρεῖ κατὰ τὴν σκηνὴν ἄνθρωπον, ἀλλ' ὡς ἔξω τινὰς ἀνεῖλεν* ex utroque amplificatur. Addunt enim initio *ὑφ' ἓν ἀναγνωστέον*, quod iam Brunckius e Suida in scholiorum editionem receperat, et mox recte *ἀλλ' ἔξω* omisso *ὡς* scribunt.

§ 16. Iam pergam per singulas fabulas comparationem instituere initio facto ab Aiace. Praeter illos graviores locos etiam alibi saepe rectiorem quam L textum praebent G et Suidas, ut ex iis saepe medela allata sit. Exempli causa propono versus, qui ex Cratini fabula, quae inscripta erat *Πυτίνη*, in scholio ad Aiacis v. 105 citantur, et in L hoc modo leguntur:

*Ὄψει γὰρ αὐτὴν ἐκτὸς οὐ πολλῷ χρόνῳ*
*παρὰ ταῖσι δεσμώτῃσι καταπιπτουμένην.*

Recte praebent G et Suidas *πολλοῦ χρόνου* (etiam F) et *δεσμώταισι*, quae iam Brunckius cum Suida (s. v. *δεσμώτης*) scripserat. *Ἐκτὸς*, quod vitium omnibus commune est, in *ἐντός* corrigendum esse animadvertit L. Dindorfius (Thes. vol. II p. 1012). In vitioso *καταπιπτουμένην*, quod in G in *καταπιπτομένην* depravatum est, in F in *καταπιπτοημένην*, cum L consentiunt Suidae codices V et C, ceteri vero recte *καταπιττουμένην* praebent. — Scholion v. 833 in L scriptum est *ξὺν ἀσφαδάστῳ· .... ἀντὶ τοῦ συντόμῳ· ὅπως καιρίας τῆς πληγῆς γινομένης μὴ προσγενέσθαι σπασμὸν, μηδὲ πολλὴν ἐν τῷ θανάτῳ διατριβήν*, ubi corrigendum est ex G et Suida s. v. *ἀσφαδάστῳ· συντόμως .... γενομένης*. — In scholio v. 918 vocabuli *δυςτράπελος* interpretamentis, quae comparent in L, *δυςκίνητος*,

ἀμετάτρεπτος addunt G et Suidas s. v. δυστράπελος voculam δυσμετάθετος et sequentia verba aptius scribunt ὅς οὐχ εὗρεν ἐκφυγεῖν τὸ πάθος quam quod L habet ἐκφυγὴν τῷ πάθει et mox τὸ ante ὄρυγμα omittunt. Cum omnes hos locos afferre longum sit, satis habui delegare ad Dindorfii adnotationes, ubi accurate enotati sunt ii loci, quibus ex Suida et G aliqua medela afferri potest. Conferantur ex Aiacis fabula v. 26, 3. 4. 6; 32, 7; 135 (his tribus locis in L complures literae obliteratae sunt, quae ex G et Suida supplentur); 143, 2; 172, 5. 8. 9; 183, 2; 314, 1. 2; 589, 3; 593, 1; 615, 2; 700; 727, 5; 803, 2. Consensum utriusque vir doctissimus enotare omisit his locis. In scholio v. 32 Suidas s. v. σημαίνομαι cum G et F recte τοιοῦτον γὰρ συμβαίνει περὶ τοὺς ἰχνευτὰς etc., quod in L in ἐπὶ τ. ἰ. corruptum est, et ad v. 125, ubi ad Pindari versum, qui citatur, in L adnotatur: ἐνταῦθα μέντοι ἐστὶν ὁ λόγος ἐγγυτέρω τῆς ἀληθείας ἤπερ τὸ Πινδαρικόν. ὁ μὲν Πίνδαρος ἐν ἀσυστάτοις πεποίηται τὴν ὑποβολήν, ὁ δὲ ἐν τοῖς φαινομένοις καὶ δοκοῦσιν, οὐχ ὑπάρχουσι δὲ κατὰ ἀλήθειαν etc., sine dubio ὑπερβολὴν ex G et Suida s. v. ἀνύπαρκτον restituendum est, ut iam in editione Romana et apud Brunckium scriptum erat. In scholio v. 154 Suidas s. v. ἴσις cum G καὶ Πίνδαρος, ubi L καὶ omisit, et mox ἁμάρτοι cum G et F praebet, ubi in L ἁμάρτοις scriptum est, et s. v. ἐρειπίοις item ac G in scholio v. 308 ἐρείπια pro ἐρίπια recte scripsit.

Omnes illi loci ad similitudinem codicis G cum Suida comprobandam non multum conferunt. Graviores sane sunt ii, ubi L vel meliorem lectionem servavit vel non minus aptam. Sed insignia codici G et Suidae communia vitia, quibus artior inter utrumque cognatio coargueretur, in hac fabula non inveni. In scholio v. 699 omiserunt (Suid. s. v. Νυσία) post verba Νύσιαι οὖν αἱ Διονυσιακαί, quod L addit, παρὰ τὴν Νύσαν et v. 474 ὅστις διαλλαγὴν οὐ δέχεται, ἀεὶ ἐν κακοῖς ἐξετάζεται verba διαλλαγὴν οὐ δέχεται. Neque vero huic loco nimium tribuendum est, cum Suidas non magis agnoscat, quod G in fine scholii addit καὶ διαλλαγῆναι οὐ βούλεται. Cf. praeterea Dindorfii adnotationes ad v. 651, 2. 7; 695, 6; 727, 5; 1285, 3.

Permultis locis etiam cum L Suidam contra G consentire vix mirabimur, cum hic codex summa cum neglegentia exara-

tus et passim mirum quantum corruptus sit. Omnes locos, ubi illi meliorem quam G lectionem praebent, enotare nihil refert. Exempli causa nonnullos propono. In scholio v. 32 pro *σημεῖα ἐμαυτῷ τινα συντίθημι*, quod L et Suidas s. v. *σημαίνομαι* praebent, *σημεῖον ἑαυτῷ ἐντίθημι* exhibet G, qui etiam in scholio v. 194 ante *ἐνεστηρίξας* pro *σεαυτὸν ἑαυτὸν* posuit. Simonidis versum in scholio v. 377 laudatum L ita exhibet: *Τὸ γὰρ γεγενημένον οὐκ ἔτ' ἄρεκτον ἔσται*, quocum consentit Suidas (s. v. *τί δῆτ' ἄν*), nisi quod in eius codicibus praeter A et E *ἄρρεκτον* scriptum est; G autem *ἄρρητον* habet. In scholio v. 485 L et Suidas (s. v. *ἀναγκαία τράπεζα*) ineptum codicis G additamentum *καὶ τὸ ὕδωρ ψυχρόν* ignorant. In scholio v. 803 G *τῆς κατεχούσης καὶ κατεπειγούσης* scripsit, L et Suidas s. v. *πρόστητε* omiserunt *κατεχούσης καί*. In scholio v. 946 G omisit verba *ἢ πολυαλγήτων, τῶν εἰς πολλὰ ἄχη ἡμᾶς ἐκβεβληκότων* etc., quae Suidas usque ad *ἐκβεβληκότων* habet s. v. *ἀνάλγητος*. *Ἐκβεβληκότων* typothetae errorem pro *ἐμβεβληκότων* esse non recte ait Dindorfius, cum Elmsleius diserte adnotet in editione Romana et apud Brunckium scriptum esse *ἐμβεβληκότων* et idem vitium apud Suidam inveniatur.

In v. 27 *ποιμνίων ἐπιστάταις* a Suida (s. v. *ἐπιστάτις*) explicatur *τουτέστι τοῖς κυσί*, quam interpretationem etiam codex F exhibet, qui plenius hoc loco scholion quam L et G habet. Illius additamenti reliquiae tamen etiam in L reperiuntur. Cum eodem codice F Suidas (s. v. *κώδων*) consentit in scholio v. 17 in scriptura *Ἀρχώνδας* (G *Ἀρχόνδας*), quam probabiliorem esse quam quod L habet *Ἀριχώνδας* recte ait Dindorfius. Nam etsi hic vir, quantum equidem vidi, nusquam alibi commemoratur, tamen eadem nominis forma, quod maxime apud Doricos in usu videtur fuisse, bis in inscriptionibus (e doricis insulis No. 2600, 2480) invenitur, vel saepius apud veteres scriptores *Ἀρχωνίδας*, quod idem est, cum nusquam *Ἀριχώνδας* inveniatur.

Nonnullis locis e Suida codicis L lectiones emendare licet. Complura iam in editione Romana et a Brunckio consentiente Suida correcta sunt. Velut quod in scholio v. 308 ab illis pro *καὶ αἱ ῥιπαὶ ἐνταῦθα* positum est, *ἐντεῦθεν* a Suida (s. ἐρι-

πλοις) confirmatur, itemque (s. v. δημοκράτης) in scholio v. 548 οἱ (sc. καρποί), quod ante ὅτι εἰσὶν ὠμοί, σκληρότεροι εἰσὶ etc. posuerunt, cum id in L omissum et in G ὅτι ὅτε scriptum sit. In fine scholii v. 628 Brunckius inter verba Ἡ ἀηδὼ δὲ, κατὰ Μιτυληναίους inseruit verba δὲ ἀηδοῦς ὡς Σαπφώ, κατα . . . ., ut videtur ex Suida, qui s. v. ἀηδὼν scripsit καὶ ἀηδοῦς, ὡς Σαπφοῖ, κατὰ Μυτιληναίους. Ibi post καί puto ἀηδώ addendum esse. Scholiasta autem formas ἀηδώ et Σαπφοῖ Mytilenaeorum dialecto tribuit. Etiam in scholio 695 Ἀθηναίοις, quod ab editoribus receptum est pro νέοις, quod L habet, itemque νόμιον pro νόμιμον tuetur Suidas s. v. ἀλίπλαγκτος, ex quo etiam mox ἢ ante ὅτι τῆς Ἠχοῦς ἱερᾷ cum Brunckio addendum est. Ad scholion v. 183 adnotat Dindorfius pro ἀφρονεῖς, quod editionis Romanae interpolatio sit, ἄφρων εἶ ex Suida (s. φρενόθεν) scribendum esse, cum etiam in L scriptum sit ἀφρονεῖ. — Ex Suidae verbis s. v. μαιμόωσα ... μαιμῶσαν ἐπὶ τοῦ διψῶσαν intelligitur hoc interpretamentum v. 50 adscriptum non esse variam lectionem, sed delenda esse in L γρ. καί, itemque in scholio v. 501 ex Suida s. v. ἰάπτων γρ. ante ἀτίζων, ὑβρίζων. — In scholio v. 481 ex Suida s. v. ὑπόβλητον post διανοίας σοῦ inserendum est. — In scholio v. 485 (10) cum illo s. v. ἀναγκαία τράπεζα post ποτὲ δὲ delendum est ὡς. In scholio v. 586 Suidas s. v. σωφρονεῖν melius περιεργάζονται scripsit, quam quod L praebet περιεργάζοιντο. Nescio an accessionem aliquam in scholio v. 672 e Suida s. αἰανὴς κύκλος habeamus. Quod eodem modo atque in L explicatur σκοτεινός, ἀδιάλειπτος interpretatur et addit ἢ αἰανῆς, θρηνητικῆς. παρὰ τὸ αἰάζω, τὸ θρηνῶ, quod additamentum in scholiorum libris desideratur. — Quod Dindorfius ad scholion v. 700 adnotat συλλάβοις ex Suida s. v. ἰάψαι in συλλάβῃς emendandum esse, id in recentioribus lexicographi libris coniectura emendatum videtur esse, cum A item ut L συλλάβοις praebeat, quod V in συλλάβοις, B in συλλάβεις depravavit. — S. v. πάνθυτα verba πάνθυτα θέσμι' ἐξήνυσ' (v. 712) explicat πανσέβαστα νόμιμα ἐξεπλήρωσε, in L adscripta sunt πάνσεπτα et ἐξεπλήρωσε, cf. Dindorfii adnotationes ad v. 56, 2; 108, 2; 143, 2, 10; 921.

Saepius ab eo videmus scholia ad alias voces relata esse

atque in scholiorum editione. Ex scholio v. 298 Suidas glossam *ηὐχένιζεν· τὸν τράχηλον ἀπέκοπτεν, ἐλαιμοτόμει*[6]). *ὅπερ Ὅμηρος αὐερύειν* (in L *αὖ ἐρύειν* scriptum) *φησί* descripsit. Extrema haec verba *ὅπερ* etc. in L praefixo lemmati *ἔσφαζε κἀρράχιζε* subscribuntur. Sed rectius videntur cum Suida ad *ηὐχένιζεν* referenda esse. — In gl. *ἄλημα* Suidas ad hanc vocem retulit interpretamenta, quae ad v. 379 adscripta sunt *πανοῦργε καὶ περίεργε*, quibus non recte, ut puto, Elmsleius lemma *ἰὼ πάνθ' ὁρῶν* praeposuit. Fortasse autem ad *ἁπάντων κακῶν ὄργανον* pertinent, cum scholiasta *ἄλημα* explicet per *ἀπάτημα*. Vocem *περιπετὲς* interpretatur *περιπεπηγὸς αὐτῷ . . . ἢ ᾧ περιέπεσεν ὁ Αἴας* explicationibus ex scholio v. 906 sumptis. Elmsleius priorem lemmati *πηκτὸν* subiunxit. — Ex Suidae gl. *δορυσσόντων μόχθων* apparet in scholio v. 1186 etiam *πολεμικῶν* eo referendum esse, quod in L male a verbis *τῶν κατὰ πόλεμον μόχθων* seiunctum est et ab Elmleio s. l. *πολυπλάγκτων* positum. Multae lectiones apud Suidam eo ortae sunt, quod licentius scholia, in quibus describendis omnino librarii non eandem diligentiam adhibebant atque in scriptorum textibus exarandis mutabat et amplificabat. S. v. *πεῖρα* ad v. 1 adscripsit *τουτέστιν, ἀεὶ ὁρῶ σε τὴν παρὰ τῶν ἐχθρῶν σου βλάβην γινομένην προϋφαρπάσαι, καὶ τοῖς ἐχθροῖς ταύτην ἐπιπέμψαι μηχανώμενον*, cum in libris legatur — *ἀεὶ ὁρῶ σε, ὦ Ὀδυσσεῦ, τὴν παρὰ τῶν ἐχθρῶν σοι γινομένην* (om. G) *βλάβην ζητοῦντα προϋφαρπάσαι, οἷον εἰ* (addit Pappageorgius) *ἐπιβουλεύει σοί τις, σπουδάζεις τὴν ἐπιβουλὴν τὴν κατὰ σοῦ γινομένην αὐτῷ* (om. G.) *τῷ ἐπιβουλεύσαντι βλαβερὰν γενέσθαι* etc. In scholio v. 17, 6 post *σάλπιγγα* addit *διὰ τοῦτό φησι Τυρσηνικῆς*. In scholio v. 285 Suidas s. *ἄκρας νυκτός* addit post verba *ὅτε ἐσβέσθησαν οἱ λύχνοι: καιρὸς γὰρ ἐπιβουλῆς καὶ ἐπιθέσεως*. In L sequuntur verba *συνετῶς δὲ, καὶ οὐ κατὰ μαινόμενον, καὶ ἐκ τοῦ καιροῦ γὰρ ἐννοίας ἐπιβουλεύοντος ἐπιθέσθαι περὶ πρῶτον ὕπνον*. — Ad v. 753, quem s. *εἱμαρμένη* affert, Suidas

---

[6]) Hoc verbum ad *ἐρράχιζε* referendum esse non recte Dindorfius videtur indicasse.

*Ὅτι εἰρηκὼς Σοφοκλῆς περὶ Αἴαντος· εἶρξαι* etc. — *ἀνατρέπει τὴν εἱμαρμένην* adscripsit.

Ex levioribus discrepantiis scripturae commemoratione dignae esse videbantur hac:

v. 26, 9 Suid. (s. v. *κατηναρισμένας*) *λεοντείου* pro *λεοντείας*.
v. 34, 1 (s. *καίρια*) *ἐπικαίροις*, GF *ἐπὶ καιρῷ* (in L evanidum).
v. 96 (s. *μὴ οὐχί*) *ἐν τῷ στρατῷ* p. *εἰς τὸν στρατόν*.
v. 159 (s. *ῥῦμα*) *εὐτελής* p. *ἀσθενής*.
v. 186, 2 (s. *θεοσέπτον*) *τινά* p. *αὐτόν*.
v. 190 (s. *ἀσωτία*) *ὁ σώζεσθαι μὴ ὀφείλων* p. *σώζεσθαι μὴ δυναμένης*.
v. 205 (s. *ὠμοκράτης*) *καρτερικός* p. *καρτερός*.
v. 211, 1 (s. *ἀνέχει*) *τιμᾷ* p. *ἔχει*.
v. 214 (s. *ἄρρητον*) *ῥηθῆναι* p. *λέγεσθαι*.
v. 350 (s. *ὀρθῷ νόμῳ*) *τῆς ἀγάπης* p. *τῆς φιλίας*.
v. 362, 2 (s. *πῆμα*) *ποιήσῃς* p. *ποίει*.
v. 381, 3 (s. *κακοπινέστατον*) *ῥυπαρόν* p. *κακορύπαρον*.
v. 383, 5 (s. *ξὺν τῷ θεῷ*) *θεοῦ βουλομένου* p. *θεῶν βουλομένων*.
v. 389 (s. *ἄλημα*) *ἐπίτριμμα* p. *περίτριμμα*.
v. 397 (s. *ἰὼ σκότος*) *ἄξιός εἰμι* p. *ἄξιόν μοι*.
*ἄξιον* p. *ἄριστον*.
*εἰς ὠφέλειαν* p. *ὠφέλεια*.
v. 430, 4 (s. *αἰαί*) *ὀνόματος* p. *διανοήματος*.
v. 450 (s. *ἀδάμαστος*) *ἄζυξ* p. *ἄζυγος*.
v. 485, 10 (s. *ἀναγκαία τράπεζα*) *ξανθόν* p. *θερμόν*.
v. 485, 11 (ibid.) *τῆς βίας* p. *τοῦ βίου*.
v. 615 (s. *οἰοφρόνης*) *μονότροπος, μεμονωμένος τῷ λογισμῷ, μονωθείς, ἐκτὸς φρενός* p. *ἢ μονωθεὶς ἐκ τῆς φρενός, ἢ μονότροπος, μεμονωμένος τῷ λογισμῷ* (G. *τὸν λογισμόν*).
v. 651 (s. *ἐθηλύνθην*) *σκληρύνεται*: G *σκληροῦται*; L *σκιραίνεται*.
v. 665 (s. *ἄδωρα*) *ἐφίεσο ἔχειν* p. *ἐφίεσο*.
v. 712 (s. *πάνθυτα*) *πανσέβαστα* p. *πάνσεπτα*.
v. 727, 1 (s. *οὔτιδες*) *ἔστι* p. *ἔθος*.
v. 736 (s. *ἐγκαταζεύξας*) *συναρμόσας* p. *ἁρμόσας*.
v. 784 (s. *δηΐα*) *κατακεκαυμένη* p. *κατακεκομμένη*.

v. 786, 4 (s. ξυρεῖ) διικνεῖται p. ἐφικνεῖται.
παρέλκει p. παρέλκεται.
v. 831 (s. προτρέπω) εὐκτικῶς p. κατευκτικῶς.
v. 978 (s. ἠμπόληκας) ἐπώλησας p. ἐνεπόλησας.
v. 1025 (s. κνώδοντος) μέρους p. ἄκρου.
v. 1030 (s. προσθεὶς) δεσμευθεὶς (V. B δεσμηθεὶς) p. ἐκδεσμηθείς.
v. 1285, 4 (s. δραπέτης κλῆρος) ἐνέβαλε p. ἔβαλε.
v. 1311 (s. προδήλως) φρονίμως (φανερῶς?) p. λάμπρως.
cf. Dindorfii adnotationes v. 188, 3; 190, 7; 217, 1; 558, 3; 699, 4: 722, 4: 725, 1; 727, 4: 803, 1.

§ 17. In Electra quoque complures sunt loci ubi Suidas cum G contra L congruit.

In scholio v. 149 in illis scriptum est ἢ ἄγγελον εἶπεν οἷον τέρας τὸ παρ' αὐτοῦ (Suid. αὐτῆς) γινόμενον εἰς τερατείαν τῆς φύσεως. καὶ Σαπφὼ (G σαμφώ, H σαφῶς) ἦρος ἄγγελος, ἡμερόφωνος (sic etiam v et H) ἀηδών. L falso καὶ post τέρας addit, quod in κατὰ Jahnius mutavit, et τεραστείαν praebet, recte autem ἱμερόφωνος. In scholio v. 232 κεῖται δὲ καὶ ἀνήριθμος καὶ ἔστιν ὁ λόγος, οὐκ ἔσομαι ἀνάριθμος θρήνων, ἀλλ' ἐν θρήνοις ἀριθμηθήσομαι (Bernhardyus ἀνάρυθμος et ἀρυθμήσομαι coniecit) uterque verba ἀνήριθμος ... ἔσομαι omittit; sed Suidas s. ἀνέτε post ἀριθμηθήσομαι addit ἀεὶ θρηνοῦσα, G ἀεί, et in sequentibus scholii verbis δαψιλῶς pro δαψιλέσι praebent. In scholio v. 942 (apud Suid. s. φερέγγυος) post verba οἷον ἀξιόχρεως δυναμένη ἀναδέξασθαι addunt τὴν ἐγχείρησιν quod omisit L, et Pindari (Nem. IV, 32) versus ad v. 1026 adscriptus recte apud illos legitur ἐπεὶ ῥέζοντά τι καὶ παθεῖν ἔοικεν, nisi quod Suidas (s. εἰκὸς) ἐπεὶ omisit. In L et v plane corrupte ἐπηρεάζοντα scriptum est. Leviora sunt haec: in scholio v. 89 (ap. Suidam s. ἀντήρεις) uterque post μετῆκται addit δὲ, omisit L; v. 102 (ap. Suid. s. ἀεικῶς) ἐτίσαντο, L ἐτίσατο; v. 135 (ap. Suid. s. γένυς) πελέκεως, L, v πελέκεος; v. 445, 1 (ap. Suid. s. μασχαλισθῆναι) εἰώθασι, L εἰώθεισαν; i 12 ἀποτεμνόμενοι (etiam v), L ἀποταμνόμενοι; v. 711, 4 (ap. Suid. s. χνόας) ἐμβαλλόμενον (etiam Br.), L ἐμβαλόμενον. Conferantur praeterea apud Dindorfium v. 135; 159, 1; 846, 2; 850, 4.

Non minor est eorum locorum numerus, ubi Suidas codicem L sequitur. In scholio v. 52, 1 *κάρας* positum est in G pro *κρατός*, quod Suidas s. *χλιδή* et L habent, et ante *πλοκάμους* additum est *βοστρύχους ἤτοι τούς* et in fine pro *ἀπετίθεντο τοῖς νεκροῖς οἱ πλόκαμοι ἐν τῷ τάφῳ* brevius scriptum est *ἀπετίθεντο ἐν τοῖς τάφοις*. In scholio v. 189 G meliorem videtur lectionem servasse quam L et Suidas (s. v. *οἰκονομῶ*). Uterque enim exhibet: *οἰκονομῶ, ἀ. τ. διαιτῶμαι τοὺς πατρῴους οἴκους*, nisi quod Suidas *οἰκονομῶν* et *διαιτώμενος* (cod. A *ἐνδιαιτώμενος*) scripsit, quae varietas non tam alia lectio videtur fuisse quam errore coorta esse, cum s. v. *ἀνάξια* eum L praebeat *οἰκονομῶ δὲ ἀντὶ τοῦ διαιτῶμαι*. Dindorfius (in Electrae editione Oxon.) illud ita emendat, ut *κατά* interponat; Jahnius cum G *διατάττω* pro *διαιτῶμαι* posuit. — Complura, quae in G praetermissa sunt, Suidas cum L servavit. Ex scholio v. 119 (1—4) quod G omisit, nonnulla affert lexicographus s. v. *σωκῶ* itemque verba scholii v. 451, 1, quae in G desunt, *ἀλιπαρῆ ἀντὶ τοῦ αὐχμηρὰν · ἐν δὲ τῷ ὑπομνήματι*, et v. 492 *ἀντὶ τοῦ μὴ* (om. L.) *νενομισμένα, ἀλλὰ παράνομα διὰ τὴν μοιχείαν* apud Suidam s. *ἀλιπαρῆ* et s. *ἄλεκτρα* inveniuntur. Scholii v. 686 (3) partem *ἀλλ᾽ ὁμοίως . . . ἔργῳ* G omisit, quae apud Suidam s. v. *δρόμοις* legitur. Contra nonnullis locis G ampliorem scholii formam quam L et Suidas praebet, velut in scholio v. 139 *οὔτε ὀδυρομένη οὔτε παρακαλοῦσα ἀναστήσεις τὸν ἀγαμέμνονα καὶ λιτανεύουσα τοὺς ἐν ἅδῃ θεοὺς* pro *οὔτε ὀδυρομένη οὔτε παρακαλοῦσα τοὺς θεοὺς* (Suidas s. *πάγκοινος λίμνη* addit *τοῦτον ἀναστήσεις*) habet et in scholio v. 653 *ἑκάστῃ ἡμέρᾳ εὖ διάγουσαν* G ante *εὖ* addit *εὐδαιμονοῦσαν ἤ*, quod cum L omisit Suidas s. v. *εὐημεροῦσαν*. Eandem scholii v. 1102 formam ac L habet Suidas s. v. *ἀζήμιος*, quod aliter conformatum est in G. L et Suidas praebent: *ἀληθής, καὶ οὐχ* (Suid. *μὴ*) *ὑπέχων ζημίαν τοῦ ψεύδους* (Suid. falso *πάθους*), G *ἀληθὴς καὶ μὴ ὑποκείμενος ζημίᾳ ὡς μὴ ἀπατήσας ἡμᾶς* (*ὑμᾶς*?). Scholion v. 1248 in G hoc modo scriptum est: *ὁ δὲ νοῦς· δῆλόν ἐστιν μὴ καταλυόμενον μηδὲ λήθης τυχεῖν δυνάμενον*; brevius in L et Suida s. v. *ἀνέφελον*: *ὁ δὲ νοῦς* (om. Suid.)· *λήθης τυχεῖν μὴ δυνάμενον*.

Leviores codicis G discrepantias omitto. cf. quae Dindorfius adnotavit v. 42, 8; 75, 2; 103, 2; 135, 2; 149, 1.

Nonnullis locis Suidas etiam cum aliis recentioribus codicibus contra L consentit. In scholio v. 62, 7 s. v. *ἤδη* nomini *Ἑρμότιμος* addit *Σάμιος*, rectius codex c *ὁ Σάμιος*. Saepius cum codice v, cuius varietates in hac fabula Jahnius vulgavit, consentire Suidam invenimus. Non multum tribues his locis: in scholio v. 138 Suidas (s. *πάγκοινος λίμνη*) et v recte *ἀφικέσθαι*, L *ἐφικέσθαι*; v. 226 Suid. (s. *καίρια*) *ἀκούσαιμι*, v *ἂν ἀκούσαιμι*, L *ἂν ἀκούσομαι*, g *ἀκούσομαι*; v. 492 recte addunt Suidas s. *ἄλεκτρα* et v *οὐ* ante *νενομισμένα*, quod L omisit (deest scholion in G); v. 686, 4 Suid. (s. *δρόμοις*) et v *θαυμαστός*, L *θαυμαστῶς*, et mox *ἐπὶ τῷ ἔργῳ*, ubi L *ἐπὶ* omisit (deest haec scholii pars in G); v. 722 *τὸν ἀριστερόν*, L et G omiserunt *τόν*. His enim locis veram lectionem servaverunt. Gravius tamen est scholion v. 445, ubi (l. 10) Suidas s. v. *μασχαλισθῆναι* et v praebent *οἱ δρῶντες ἐμφύλιον πόλεμον*, L et G melius *φόνον* et mox (l. 12) *συνείροντες*, L et g *συνείραντες*. Illum consensum casu factum esse vix cogitabimus, sed accuratius in hanc rem inquirere, cum in hac una fabula collatio codicis v in manibus sit, non licet.

Nonnullis locis e Suida medela afferri potest. In scholio v. 89, 3 Suidas s. *ἀντήρεις* recte praebet *περιωθῆται*, L *περιωθεῖται*, G *παρωθεῖται*, v. *περιενθεῖται*; v. 95, 8 Suidas (s. *ἐξένισεν* et *ξένια*) *τραύματα καὶ φόνοι*, L, G, H, v. omiserunt *καί*, et in versu Archilochi, qui ibi citatur '*ξείνια δυςμενέσιν λυγρὰ χαριζόμενοι*' recte exhibet *ξείνια*, pro quo iidem *ξένια* habent, quibuscum s. v. *ξένια* Suidae A et E et editio Mediolanensis consentiunt. Optimi Suidae codices cum L in vitioso *δυςμενέεσσι* conspirant (A. B. V. E. s. *ξένια* et B. E. V. s. *ἐξένισε*); G habet *δυςμενέσι*; H et „libri nonnulli Suidae" recte *δυσμενέσιν*. In scholio v. 135, 1 s. v. *ἀλύειν* recte praebet *τὸ ἐν ἄλῃ δυσφορεῖν σημαίνει*, ubi L et v. *ἄλλῳ* exhibent, H *αλη*, H[2] *ἄλλη*. cf. Dindorfii adnotationes ad v. 419; 445, 17; 686, 5. — Compluribus locis Suidas ampliorem scholiorum formam quam in nostris libris extat, videtur legisse. Nonnulla tamen fortasse ipse addidit. In scholii v. 75 fine post *διαλέγοιτο* s. v. *καιρός* verba *τὸ γὰρ καλὸν μὴ καλῶς γινόμενον*

οὐ καλόν adiecit. S. v. ἀλύειν scholion v. 135 affert, sed addit in fine ὅθεν καὶ δασύνεται. Σοφοκλῆς· „Ἔατε μ' ὧδ' ἀλύειν". [7]) ἐπὶ δὲ τοῦ δυςφορεῖν καὶ ψιλοῦται, et interposito Agathiae loco, quem ex Anthologia graeca descripsit, pergit Δίδυμος δὲ ἀμφότερα ψιλῶς. τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀλεαίνεσθαί φησιν, τὸ δὲ ἀπὸ τῆς ἄλης. Ἀττικώτερον δὲ τὰ ἀμφότερα δασύνειν. καὶ γὰρ τὸ ἀλεαίνεσθαι δασύνουσιν οἱ Ἀττικοὶ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. Sed novissima haec aliunde hausit, quae iisdem fere verbis leguntur apud Eustathium ad Homeri i v. 398 p. 1636 et in Lexico Seguer. s. v. ἀλύειν. cf. etiam schol. Hom. Il. ε v. 352 et Etymol. Magn. s. v. ἀλύω. — Vocem πάγκοινος λίμνη (v. 138) explicat per ἡ τοῦ ᾅδου, quod in codicibus deest; τὸν ἀνήνυτον οἶτον per τὸν ἀτελείωτον μόρον (v. 167), ubi in L ἀτελείωτον tantum adscriptum est. In scholio v. 189 post διαιτώμενος τοὺς πατρῴους οἴκους addit s. οἰκονομῶ verba οἷά τις ἔποικος ἀναξίως οἰκονομῶ δόμους πατρός. In v. 197 ad verba ἔρως ὁ κτείνας adscripsit ὁ Αἴγισθος δι' ἔρωτος s. v. φράσας et s. v. ὄναιατο ad verba τοιάδ' ἀνύσαντες ἔργα in v. 212 ἤτοι τὸν ἐμὸν πατέρα ἀνελόντες et s. v. ὑφειμένοι ad v. 335 ἀντὶ τοῦ πλέειν. Versum 415 πολλά τοι σμικροὶ λόγοι ἔσφηλαν ἤδη καὶ κατώρθωσαν βροτούς explicat verbis ἀντὶ τοῦ· ἀπὸ τῶν τυχόντων καὶ βλάπτονται καὶ ὠφελοῦνται, quae in libris nostris desunt. In scholio v. 841 post ἀνάσσει (s. πάμψυχος) addit ἐν ᾅδου et v. 861 (s. v. τμητοῖς) post εἱλκύσθη verba Ὀρέστης πεσὼν ἐκ τοῦ ἅρματος, et scholio v. 875 lemma ἴασις καὶ ἄρηξις διαφέρει praeposuit. In scholio v. 942 (s. v. φερέγγυος) post ἀσφαλής εἰμι addit καὶ βεβαιωτής, et s. v. ἐξ οἵων ἔχω verbis ὡς δυνάμεως ἔχω, quae etiam in libris nostris ad. v. 1379 leguntur, addit ὡς ἔστι μοι δυνατόν.

Glossae δορύξενος· ὁ ἐκ τῶν πολεμίων φίλος ὡς Γλαῦκος καὶ Διομήδης. ὁ πρεσβεύων περὶ λύτρων, εἰ ζωγρηθεῖέν τινες simile est scholion v. 46 adscriptum δορυξένων· ἀντὶ τοῦ φίλων· κυρίως δὲ οἱ ἐν πολέμῳ γινόμενοι φίλοι, ὡς Γλαῦκος καὶ Διομήδης. Neque tamen illam ex Sophoclis codice quo utebatur Suidas videtur sumpsisse, sed ex alio lexico. Cum

---

7) sic codd., non ἀλύειν, ut Iahnius adnotat.

Suida paene ad verbum consentit Eustathius ad Homeri *Γ* 207 p. 405 *περὶ δὲ δορυξένου Παυσανίας φησίν, ὅτι δορύξενος ὁ ἐκ πολεμίων φίλος καὶ ὁ πρεσβεύων περὶ λύτρων, εἰ ζωγρηθεῖέν τινες.* Idem dicendum est de tribus aliis glossis, quae ad hanc fabulam spectant: gl. *μυνίαν, τὴν μνήμην. Σοφοκλῆς.* ad v. 392 pertinentem, quam e Photio sumpsit; gl. *ἐμασχαλίσθη· ἔθος ἦν τοῖς ἀρχαίοις, ὁπότε φονεύσειαν ἐξ ἐπιβουλῆς τινα, τὸ ἔργον ἀφοσιουμένοις ἀκρωτηριάζειν τὸν νέκρον, καὶ τῶν μορίων ὁρμαθὸν ποιήσαντας κρημνάναι κατὰ τοῦ τραχήλου, κατὰ τῶν μασχαλῶν διείροντας. ἀφ' οὗ δὴ καὶ μασχαλίσματα προσηγόρευσαν αὐτά. Σοφοκλῆς ἐν Τρωίλῳ πλήρη μασχαλισμάτων εἴρηκε τὸν μασχαλισμόν, καὶ ἐν Ἠλέκρᾳ,* quae ad. 445 spectat, et gl. *αἷμα. Σοφοκλῆς δ' ἐν Ἠλέκτρᾳ τὴν μάχαιραν αἷμά φησιν* ad v. 1394 respicientem, quam ex Hesychio sumpsit. — Praeter eas, quas iam commemoravi, discrepantias Suidae enotavi has:

v. 95, 10 (s. *ἐξένισεν, ξένια*) *χαριζόμενος* p. *χαριζόμενοι.*

*) v. 147, 2 (s. *ἀηδών*) *αὕτη ἴση μοι ταῖς φρεσίν* p. *ἤρεσέ μου ταῖς φρεσίν*, quod etiam Suidas s. *ἄραρέ με* et *ἀτυζομένη* praebet.

v. 147, 4 (ibid.) *ἀξίως* p. *ἀεί*, quod recte Suidas s. *ἀτυζομένη* praebet.

v. 147, 3 (s. *ἄραρέ με*) *ἥρμοσται* p. *συνήρμοσται.*

v. 149, 6 (s. *ἀηδών*) *θρυλλουμένην* p. *περιθρυλουμένην.*

v. 149, 7 (ibid.) *αὐτῆς* p. *αὐτοῦ.*

v. 197 (s. *φράσας*) *ἐπινοήσας* p. *ἐπινοησάμενος.*

v. 241, 2 (s. *ἔκτιμος*) *ἔξω καὶ ἐκτὸς τῆς τιμῆς* p. *ἐκτὸς τιμῆς.*

v. 445, 15 (s. *μασχαλισθῆναι*) *μασχαλισθῆναι* (etiam R et Br.), L. G *μασχαλίσθαι*, v. *μασχαλίσαι.*

v. 445, 19 (ibid.) *τέμνες* (cdd. BVE, *τεμν'* A.), L *τέμνειν* G *τέθευεν*, v recte *τέμνε.*

v. 682 (s. *πρόσχημα*) *γυμνικοῦ ἀγῶνος* p. *Πυθικὸς ἀγών.*

---

*) Recte videtur ibi hanc scholii partem, quippe quae ab illius glossae consilio abhorreat, Bernhardyus uncis includere, qui ab homine imperito, cui etiam discrepantiae illae deberentur, eam postea ex aliis glossis additam esse censet.

v. 686, 3 (s. δρόμοις) ἴσος καὶ τεθαυμασμένος p ἴσος τεθαυμασμένος.

v. 861, 2 (s. χηλαργαῖς) εἶπε p παρέλαβεν.

v. 888 (s. ἀνήκεστον) παρακόπτῃ p παρακόπτεις.

(ibid.) ἀνηκέστῳ δὲ πυρί, ἀνελπίστῳ προσδοκίᾳ p. ἀνηκέστῳ δὲ πυρί, ὡς εἰ ἔλεγεν ἀνιάτῳ ἐλπίδι.

v. 915 (s. ἐπιτίμια) τιμῇ τινος γινόμενα p τιμῇ γινόμενα τοῦ πατρός.

v. 1026, 3 (s. εἰκός) κακόν p ἔοικεν.

v. 1102 (s. ἀζήμιος) πάθους p φεύδους.

Cf. Dindorfii adnotationes ad v. 42, 6; 119, 5; 139, 3; 159, 2; 232, 1; 445, 20; 942, 3.

§ 18. In Oedipode rege, item ut in duobus aliis fabulis Suidam modo cum L modo cum G consentire videmus. Praeter illud scholion v. 750 in L omissum, quod iam supra attuli, in scholio v. 873 rectius G et Suidas s. v. ὕβρις praebent *καὶ ὅταν, φησίν, πολλὰ διαπράξηται, τότε εἰς μεγάλην ἀνάγκην ἐμπίπτει* quam L, qui *καί* in initio omisit et *εἰς μεγάλα ἐμπίπτει* exhibet. cf. Dindorfii adnotationes ad v. 3, 2; 4, 2; 334, 5. — Graviores in hac fabula sunt loci, ubi Suidas cum L facit. Scholion v. 3 in L et Suida (s. ἐξεστεμμένοι) pari vitio legitur *στέμμα δέ ἐστι τὸ προςειλημμένον ἔριον τῷ θαλλῷ*, quod iam in editione Romana in *προςειλημένον* mutatum est. Sed nescio an aptius sit, quod G praebet, *προσηλωμένον*. — Memorabilius est, quod uterque in scholio v. 391 praebet: *Τὸ δὲ ὄνομα τοῦ ῥαψῳδοῦ καθ' Ὅμηρον ἢ μεθ' Ὅμηρον ἦν*, nisi quod Suidas in fine *ἄν* addit (s. v. *ῥαψῳδία*). G omittit *ἢ μεθ' Ὅμηρον*, sed addit *ἀνεχρόνισε οὖν ὁ Σοφοκλῆς*. Huius additamenti reliquias apud Suidam in illo *ἄν*, quod addit, comparere recte Dindorfius ait. Codicis G lectionem veram quidem, sed addendum esse *οὐ* ante *καθ' Ὅμηρον* censet Schneidewinus (annal. phil. 67 (1853) p. 505). Sed multum auctoritati codicis G, quamquam hic certe vetus scholion integrum servavit, tribuere non possumus, sed verendum est, ne neglegentia in eo verba *ἢ μεθ' Ὅμηρον* omissa sint. Nam id videtur scholiasta dicere voluisse nomen rhapsodi ante Homerum non in usu fuisse, sed

mpore vel postea ortum esse [*]). Itaque fortasse aptius reponendum est *ἐγένετο* vel simile quid. Levius est nationem comprobandam, quod in L et apud Suidam serest scholion v. 417 *δεινόπους δέ, ἡ διὰ τῶν ποδῶν νποιοῦσα*, quod G omisit, et quod G in scholio v. 158 ιῦσιν pro *αἰτοῦσιν* et v. 402 *εἰ* pro *ἐὰν* posuit, ubi Suidas (s. *ἀγηλατεῖν*) cum G *μὲν* post *ἐὰν* addit, quod deest. — Memorabile est scholion v. 656, ubi Suidas cum G, partim cum L consentit. Posterior autem huius pars apud illos tres ita legitur:

| L. | G. |
|---|---|
| νοῦς· τὸν μηδέποτε ὑπὸ ἐν ἀφανεῖ αἰτίᾳ γενόμε- λλὰ καθαρὸν ὄντα δεόμεθα ον ἄτιμον ἐκβαλεῖν. ἀλλὰ ξασθαι αὐτοῦ τὴν ἀπολο- Ἢ ἐναγῆ, τὸν ἐνεχόμενον , οὕτω· δεόμεθα τὸν μη- ἐναγῆ γενόμενον εἰς φι- ὴ ἐν ἀφανεῖ αἰτίᾳ ἄτιμον ς τὸν λόγον. | — τὸν μηδ. ὑπὸ τῶν φίλων ἐν ἀφ. αἰτ. γεν., ἀλλὰ καθ. ὀ. δεόμ. μὴ λόγον ἀτ. βαλεῖν, ἀλλὰ προσδ. αὐτ. τὴν ἀπολ. εἴ τε ἐναγῆ, τὸν ἐνεχ. μίσει, οὕτω· θεώμεθα τὸν μηδ. ἐν. γεν. εἰς φίλ. μηδὲ ἐν ἀφ. αἰτ. ποιήσῃς τῶν λόγων. |

Suidas s. v. *ἐναγῆ φίλων*.

ν μηδ. ὑπὸ φίλων ἐν ἀφανεῖ αἰτίᾳ γεν., ἀλλὰ καθ. δεόμεθα· μὴ λόγων (B. E. λόγον) ἄτιμον βαλεῖν, οσδ. αὐτ. τὴν ἀπολ. εἴτε ἐναγῆ (A. V. ἐναγεῖ) τὸν ισει (μίσει B E Med.) οὕτω· θεώμεθα (sic A B V E δεώμεθα*V) τὸν μηδέποτε ἐναγῆ γενόμενον εἰς φίλους ἀφ. αἰτ. ἀτ. ποιήσῃς τῶν λόγων.

ides hic Suidam similiorem quidem esse codici G, quon vitioso *θεώμεθα* consentit et in *εἴ τε*, quod in *εἰ δὲ* lum esse Bernhardyus adnotat, et *βαλεῖν* pro *ἐκβαλεῖν*, n L e textu receptum videtur esse, praebet, sed cum L s scriptura *μύσει* pro *μίσει*, quod tamen Suidae codices

---

Cf. Ps. Hesiodi fragm. CI (apud Schoemannum):
*Ἐν Δήλῳ τότε πρῶτον ἐγὼ καὶ Ὅμηρος ἀοιδοὶ*
*μέλπομεν ἐν νεαροῖς ὕμνοις ῥάψαντες ἀοιδήν,*
*Φοῖβον Ἀπόλλωνα χρυσάορον ὃν τέκε Λητώ.*

B et E et editio Mediolanensis habeat, congruit, et uterque ὑπὸ φίλων et μὴ praebet, quod in G in ὑπὸ τῶν φίλων et μηδὲ commutatum est. Recte apud Suidam legitur λόγων ἄτιμον, quod iam Brunckius scripserat et etiam G altero loco servavit, nisi quod priore loco cdd. B et E scholiorum libros in falsa scriptura λόγον sequuntur. Quod in initio posterioris scholii partis optimi Suidae libri ἐναγεῖ pro ἐναγῆ praebent, casu factum esse puto, neque inde comprobari Dindorfii coniecturam, qui hic ut infra pro ἐναγῆ ἐν ἄγει ponit. Dicit enim: „Duplex ab scholiasta lectio inventa est, altera τὸν ἐναγῆ φίλων, quae priore scholii parte explicatur, altera τὸν ἐν ἄγει φίλων. Ex quo sequitur scripturae istam diversitatem γρ. φίλον ἐναγῆ corruptam esse ex ἐν ἄγει φίλων, postremam autem scholii partem sic esse emendandam ἢ ἐν ἄγει, τὸν ἐνεχόμενον μύσει, οὕτω· δεόμεθα τὸν μηδέποτε ἐν ἄγει γενόμενον etc.“ Id mihi non recte v. d. videtur iudicasse, sed equidem puto unam lectionem ἐναγῆ φίλων ante oculos fuisse scholiastae, qui in textu haec videtur legisse:

τὸν ἐναγῆ φίλων μηδέποτ' αἰτίᾳ
ἐν ἀφανεῖ λόγων ἄτιμον βαλεῖν.

In priore enim interpretatione φίλων esse genitivum subiectivum censet, in posteriore genetivum obiectivum, ita ut ἄγος item ut crimen duplicem haberet significationem.

Emendationes, quae praeterea ex Suida hac in fabula sumptae sunt vel sumi possunt, leviores sunt. In scholio v. 12 (s. ἀνάλγητος) recte praebet ἀνηλεής, L ἀνελεής; v. 36 (s. σκληρᾶς ἀοιδοῦ) φονικῆς, ut iam Stephanus correxerat, L φοινικῆς, quod etiam Suidae *V habet, v. 44 (s. ζώσας) τοῦ ἀποβησομένου L τὸ ἀποβησόμενον; v. 158 (s. v. φήμη) ἐν ἐλπίδι L ἐλπίδι; v. 334 (s. v. ὀργάνειας) εἰς ὀργὴν ἐμβάλοις, L ἐκβάλλειας, G ἄξεις καὶ ἐμβάλλεις; v. 417 (s. δεινόπους) ἐμποιοῦσα, L ποιοῦσα (G. om. scholion); v. 428 (s. v. ἐκτριβήσεται) ἀργυρῶν, L G ἀργύρων, ibid. post ἄλλων τοιούτων addit σκευῶν. Scholion v. 518, quod in L paene evanidum est, Gaisfordius supplevit e Suida s. v. βάξιν. Nonnullis locis plura habet quam scholia nostra. S. v. ἀπότιμος ad scholion v. 215 addit verba ὁ δὲ φθείρει καὶ ἀπόλλυσιν. V. 379 Κρέων etc. adscripsit ἀ. τ. σεαυτῷ. Nescio an recte s. v.

ς in scholio v. 387 post περιτιθέντας adiecerit ἑαυτοῖς. cholio v. 898 post ἄχραντον addit καὶ σεβάσμιον. — Prae- has Suidae varietates affero:

(s. ἀνάλγητος) δυσμετάβλητος (cod. A δυσμετάκλητος) p δυσμετάκλαστος.

, 2 (s. σκληρᾶς ἀοιδοῦ) ὁμιλίαις p φιλίαις.

8, 3 (s. φήμη) ἀπὸ τοῦ θεοῦ p ἀπὸ θεῶν.

4, 4 (s. ἠνύσατε) ἀκόλαστον falso p ἀλλόκοτον.

0 (s. v. ἔγχος) ἔστι p ἔνεστι.

(ibid.) τουτέστι, βουλῆς καὶ προμηθείας ἔργον p τοῦτο δὲ, οἷον τὸ διὰ τῆς βουλῆς καὶ προμηθείας γινόμενον ἀλέξημα καὶ ἀμυντήριον.

6 (s. φεῦ) συντελῇ p λυσιτελῇ.

7, 3 (s. v. μαγός) φαρμακούς p φαρμκεῖς.

7 (s. v. ἀμφιπλήξ) ἡ ἀμφοτέρωθεν ἐλασία L ἡ ἐξ ἀμφοτέρων ἐλασία (G ἡ ἑκατέρων ἔλασις).

9 (s. αἰνικτά) ἄγνωστα p ἀσαφῆ.

2 (s. ἀναπλάκητοι) ἐκπάντων p πάντων.

3 (s. οἶσθα) Ἀττικῶς p ἔστι δὲ Ἀττικισμός.

6, 2 (s. ἐναγὴς) ἔνθεν, L ὅθεν, G ὅτι.

0, 2 (s. παραφρόνιμον) περὶ τὰ φρονήματα, L ἐπὶ τὰ φρόνιμα, G ἔξω τοῦ φρονήματος.

9 (s. ἄτιμος) ἤκουσεν p εἶπεν.

1 (s. τὸ καλῶς ἔχον) τουτέστι, μὴ λῦσαι τῇ πόλει τὸ συμφέρον αἰτοῦμαι p ἀξιῶ τὸν θεὸν μὴ λῦσαι τὸ συμφέρον τῇ πόλει etc.

9, 2 (ὑπέροπτα) τουτέστιν p ὅ ἐστιν.

2, 3 (s. v. κέρδος) πράττοντος p πράττων.

Quod Gaisfordius ad scholion v. 44 adnotat apud Suidam σας) σφάλλονται . . . στοχάζονται legi, ea mutatio re- orum codicum est, cum optimi A et V cum L σφάλλεται τοχάζεται praebeant, neque in scholio v. 372 scriptura καὶ a Suida commendatur, cum s. v. τύφλος omnes libri v. ὀνειδίζω ACE ὀνειδίσει cum L exhibeant.

8. v. φήμη male duas scholiastae interpretationes ad v. 158 dit, quas ita descripsit παρ' ὅσον ἐν ἐλπίδι τινὲς γινό- ι χρησμοὺς αἰτοῦσιν ἀπὸ τοῦ θεοῦ cum in L extet:

Ἐλπίδος ἄμβροτε φάμα: Καλῶς, παρ᾽ ὅσον ἐν ἐλπίδι τινὶ γινόμενοι οἱ ἄνθρωποι, οὕτω φημίζουσι πρὸς τὸ λόγιον. [Ἢ] παρ᾽ ὅσον ὑπὸ ἐλπίδος τε καὶ χρησμοὺς αἰτοῦσιν ἀπὸ θεῶν, itemque scholion v. 402 s. v. ἀγηλατεῖν prave depinxit, cum pro ἀπελάσειν ἀπελαύνειν et pro βασιλεύσειν ἀπελάσειν posuerit.

§ 19. Dolendum est, quod ex Oedipode Coloneo non plura scholia in lexicon suum Suidas transscripsit, praesertim cum in hac fabula codex G nos deficiat et unius Laurentiani auctoritate utamur. Quamobrem haud multi sunt loci, ubi ex illo Laurentiani scriptura corrigi potuit.

In scholio v. 104 recte Suidas (s. πέρασις βίου) praebet δοκῶ et προσθήκης, ut iam in editione Romana ex δοκῶν et προσθήκην correctum erat. Scholii v. 192 initium, quod in L legitur Ἀντιπέτρου: τοῦ ἰσοπέτρου. βήματος δὲ τοῦ κατ᾽ ἴσον βεβηκότος τῷ πέτρῳ, ὅπερ ἄνω εἶπε χαλκὸν οὐδόν, et Elmsleius ita scripserat τοῦ ἰσοπέτρου, τοῦ κατ᾽ ἴσον βεβηκότος τῷ πέτρῳ· βήματος δέ, ὅπερ ἄνω εἶπε etc., Dindorfius hoc modo correxit: τοῦ ἰσοπέτρου βήματος, τοῦ ... πέτρῳ, ὅπερ ... quod etiam e Suida comprobatur, qui praebet s. v. ἀντιπέτρου βήματος ... ἰσοπέτρου βήματος, τοῦ κατ᾽ ἴσον βεβηκότος τῷ πέτρῳ sequentia verba omittens. Euripidis Orestis v. 12 in scholio v. 475 citatum ᾧ στέμματα ξήνασ᾽ ἐπέκλωσεν recte supplet s. v. κατάστεφον πέδον addito θεά. — Brunckius finem scholii v. 632, qui in L corruptus est in ἡ ἐπιστατικῶς πολεμίοις φίλοι, ex Suida s. v. δορύξενος scripserat ἢ ἐπιτατικῶς νῦν, ἀντὶ τοῦ, ἡ καὶ πολεμίοις φίλη et Elmsleius ἢ ἐπιτατικῶς καὶ πολεμίοις φίλη.

Male in L scholiastae verba ad v. 899 ἀπὸ ὑποδημάτων (apud Suidam s. v. σπεύδειν melius ὑποδήματος), ὡς ἔχει σχήματος ἕκαστος sub lemma ἄνιππον, quod in Elmsleii editione typothetae errore in ἄνιπτον corruptum esse videtur, posita sunt, quae melius Suidas item ut ἀπὸ τῆς βλαίτης ad vocem ἀπὸ ῥυτῆρος refert. Mirum est, quod sub illa voce in optimis Suidae libris eodem vitio atque in L scriptum est βλάστης pro βλαύτης, cum recte legatur s. v. βλαύτη, quod ad lemma locus Sophocleus non quadrat, cum vocula βλαύτη

textu, sed in scholio legatur quamobrem locum eo o σπεύδειν traductum esse verisimile est. In scholio s. v. λόγχη recte habet εἴποι, ubi in L εἴπῃ scriptum ia adnotavit Dindorfius; v. vs. 42, 6; 144, 2; 195, 2; 467, 1; 954, 3. 4. 6; 1675.

scholio v. 1621 recte addit Suidas s. v. Μοῦσαι καλαὶ it κατ' ἐπικράτειαν verba τοῦ ἄρρενος, et v. 10 s. τόπος scripsit καὶ βέβηλος ἀνὴρ ὁ ἀμύητος καὶ quorum prius adiectivum L omittit. Scholii v. 43 finem s. Εὐμενίδες ita scripsit: ἡμῖν δὲ ταῦτα (sc. νομίζεται) ιάζειν αὐτὰς Εὐμενίδας κατ' εὐφημισμὸν τὰς Ἐριν- verba κατ' εὐφημισμὸν τὰς Ἐριννύας omisit. Apud aut verba τὰς Ἐριννύας delenda sunt ant αὐτὰς cum s B et E. Alia fortasse ab illo ipso profecta sunt, ve- s. v. ἴρος ad v. 16 adscripsit: ἱρὸς δὲ ἱερὸς κατὰ et s. v. οἷα ad v. 370 οἷα μακρὸν τὸ ἄλφα. Nescio de sumpserit, quod addit s. v. λόγχη scholio v. 1311: ὖν σιδήρεον ἀκόντιον. — Antimachi versum ,Πωρή- λόχοισι καὶ οἷς τεκέεσσιν ἕκαστος', qui in scholio gitur, cum scholio affert Suidas s. v. ταλαίπωρος, qui ν exhibet. Sub eadem glossa eundem versum ut di- ita scriptum repetit: Πῶρον τίν' ἀλόχοισι καὶ οἷς τε- ἔθεντο, ut appareat hanc glossam ex diversis fontibus am esse. Posteriorem partem ex illo scholio sumpsit; ore parte paene consentit recentius scholion ad Aristo- Plut. v. 33, ubi tamen πωρός τοι .... ἕκαστος scriptum od scholion e Suida insertum esse censet Dindorfius. st scholiastae adnotatio ad Eur. Orest. v. 392: ταλαί- δὲ παρὰ τὴν πώρην, ὃ δηλοῖ τὸ πένθος. Ἀντίμαχος ιν ἀλόχοισι καὶ οἷς τεκέεσσιν ἕκαστος' ἀντὶ τοῦ πέν- ει. Sopingius versum collata Hesychii glossa πωρη- λαιπωρία, πένθος ita restituit: ,πωρητὺν δ' ἀλόχοισι τεκέεσσιν ἔθεντο'. Dindorfius potius sic corrigendum set coagmentatis duobus apud Suidam versibus: ,πωρη- ἰχοισι καὶ οἷς τεκέεσσιν ἕκαστος θέντο'.

riores Suidae discrepantias adnotavit Dindorfius ad 42, 8; 100, 5; 115, 2; 195, 5; 390, 3 (ubi codicis L εὐθένεια etiam ab Hesychio s. εὔσοια confirmatur);

517, 1; 658, 2; 934, 3: 954, 5; 1153; 1666. Praeterea affero has:

v. 43, 2 (s. ἄλλα δ' ἀλλαχοῦ καλά) ἄλλως p ἄλλοις ὀνόμασι.
v. 131, 14 (s. εὐφήμου στόμα φροντίδος) τίθεται p τάττεται.
v. 916, 3 (s. παρίστασαι) οἱ δὲ παρεστήσαντο p παρεστήσαντο δὲ λέγουσιν.
v. 1156, 1 (s. ἔμπολιν) ὄντα p οἰκοῦντα.
v. 1171 (s. προστάτης) ὁ προεστηκὼς τῶν βωμῶν falso p ὁ προσεστηκὼς τῷ βωμῷ.
v. 1311 (s. λόγχῃ) λέγουσιν p ὀνομάζει.
v. 1482 (s. ἐναισίμου) τῷ πονηρῶν p πονηρῷ τινι.
v. 1593, 5 (s. ξυνθήματα) ἃ (omisso τῆς πίστεως) p ἧς.
ibid. περὶ τῆς εἰς Ἅιδου (cum R. et Br.), L περὶ τῆς Ἅιδου, Elmsl. πρὸ τῆς εἰς Ἅιδου καταβάσεως.
v. 1603 (s. ἦ, νομίζεται) νενόμισται p νομίζεται.

Paulo aliter immutavit scholion v. 473 s. v. λαβαῖς — λαβὰς δὲ ἀμφιστόμους, τὰ ὦτα τοῦ κρατῆρος, ἤτοι τὰς ἀμφοτέρωθεν ἐστομωμένας etc., quod in L scriptum est καὶ λαβὰς ἀμφιστόμους· τὰ ὦτα, ὧν ἔστι λαβέσθαι. Ἀμφιστόμους δέ, τὰς ἑκατέρωθεν ἐστομωμένας. Liberius mutavit scholion v. 1694 s. v. τὸ φέρον et φέρειν, quod ita scripsit τουτέστι τὸ ἐκ θεοῦ πεμφθὲν γενναίως φέρειν χρή. In L extat ἀντὶ τοῦ μὴ ἄκρως φλέγεσθε, τὸ ἐκ θεοῦ πεμφθὲν δυσανασχέτως φέρουσαι. Falso Suidas vocem λύγδην interpretatur λύζοντες ἢ ἀντὶ τοῦ ὁμοῦ interpretamentis ex scholio v. 1621 sumptis, cum hoc potius ad πάντες pertineat.

§ 20. Reliquum est quaerere, num etiam scholia a grammaticis Byzantinis composita in Suidae exemplari antiquioribus immixta fuerint. Afferre aliquis potest Suidae glossam ἄπριξ· ὅλῃ δυνάμει, ἰσχυρῶς, ἀσφαλῶς. ἄπριξ προσπεφυκότως, ὃ οὐχ οἷόν τε πρῖσαι διὰ τὴν σύμφυσιν, quacum prorsus consentit recentius scholion Aiacis v. 310 adscriptum. Vix afferri potest scholion v. 559 ψυχὴν ἀτάλλων, ζωὴν βρεφικὴν διαβιβάζων καὶ τρέφων. ἀτάλλειν γὰρ τὸ νηπιάζειν καὶ σκιρτᾶν. Quem versum citans Suidas simili modo ἀτάλλων interpretatur: τρέφων . . . . σημαίνει δὲ καὶ τὸ σκιρτῶν.
, quod in El. v. 72 a Suida et scholiasta recentiore

κατασκάτην per εὐτρεπιστήν explicatur. Quibus locis minimo concludi potest Suidam etiam Byzantinorum scholia adhibuisse. Primus ille locus fortasse e Suida in scholia recentiora insertus est, quem illum, cum Sophoclem non laudet, aliunde hausisse verisimile est, cf. Hesych. s. v. ἄπριξ.

---

Ex iis, quae adhuc disputavimus, apparet Suidam, quamquam multa ex illo non accedunt, minime contemnendum esse in scholiorum textu constituendo et complura ex illo emendari et confirmari. Artior cognatio inter G et Suidam minime efficitur ex illis scholiis, quae in L desunt, apud illos extant, cum alia, quae in G desunt, in L et Suida inveniantur. Graviora autem huius cognationis exempla non inveniuntur, sed videmus modo cum L modo cum G Suidam conspirare.

---

517, 1; 658, 2; 934, 3: 954, 5; 1153; 1666. Praeterea affero has:

v. 43, 2 (s. ἄλλα δ' ἀλλαχοῦ καλὰ) ἄλλως p ἄλλοις ὀνόμασι.
v. 131, 14 (s. εὐφημοῦ στόμα φροντίδος) τίθεται p τάττεται.
v. 916, 3 (s. παρίστασαι) οἱ δὲ παρεστήσαντο p παρεστήσαντο δὲ λέγουσιν.
v. 1156, 1 (s. ἔμπολιν) ὄντα p οἰκοῦντα.
v. 1171 (s. προστάτης) ὁ προεστηκὼς τῶν βωμῶν falso p ὁ προεστηκὼς τῷ βωμῷ.
v. 1311 (s. λόγχη) λέγουσιν p ὀνομάζει.
v. 1482 (s. ἐναίσιμος) τῷ πονηρῶν p πονηρῷ τινι.
v. 1593, 5 (s. ξυνθήματα) ἃ (omisso τῆς πίστεως) p ἧς.
ibid. περὶ τῆς εἰς Ἅδου (cum R. et Br.), L περὶ τῆς Ἅδου, Elmsl. πρὸ τῆς εἰς Ἅιδου καταβάσεως.
v. 1603 (s. ἤ, νομίζεται) νενόμισται p νομίζεται.

Paulo aliter immutavit scholion v. 473 s. v. λαβαῖς — λαβὰς δὲ ἀμφιστόμους, τὰ ὦτα τοῦ κρατῆρος, ἤτοι τὰς ἀμφοτέρωθεν ἐστομωμένας etc., quod in L scriptum est καὶ λαβὰς ἀμφιστόμους· τὰ ὦτα, ὧν ἔστι λαβέσθαι. Ἀμφιστόμους δὲ, τὰς ἑκατέρωθεν ἐστομωμένας. Liberius mutavit scholion v. 1694 s. v. τὸ φέρον et φέρειν, quod ita scripsit τουτέστι τὸ ἐκ θεοῦ πεμφθὲν γενναίως φέρειν χρή. In L extat ἀντὶ τοῦ μὴ ἄκρως φλέγεσθε, τὸ ἐκ θεοῦ πεμφθὲν δυσανασχέτως φέρουσαι. Falso Suidas vocem λίγδην interpretatur λύζοντες ἢ ἀντὶ τοῦ ὁμοῦ interpretamentis ex scholio v. 1621 sumptis, cum hoc potius ad πάντες pertineat.

§ 20. Reliquum est quaerere, num etiam scholia a grammaticis Byzantinis composita in Suidae exemplari antiquioribus immixta fuerint. Afferre aliquis potest Suidae glossam ἄπριξ· ὅλῃ δυνάμει, ἰσχυρῶς, ἀσφαλῶς. ἄπριξ προσπεφυκότως, ὃ οὐχ οἷόν τε πρῖσαι διὰ τὴν σύμφυσιν, quacum prorsus consentit recentius scholion Aiacis v. 310 adscriptum. Vix afferri potest scholion v. 559 ψυχὴν ἀτάλλων, ζωὴν βρεφικῶς διαβιβάζων καὶ τρέφων. ἀτάλλειν γὰρ τὸ νηπιάζειν καὶ σκιρτᾶν. Quem versum citans Suidas simili modo ἀτάλλων interpretatur: τρέφων . . . . σημαίνει δὲ καὶ τὸ σκιρτῶν. *Levius est*, quod in El. v. 72 a Suida et scholiasta recentiore

*καταστάτην* per *εὐτρεπιστήν* explicatur. Quibus locis minime concludi potest Suidam etiam Byzantinorum scholia adhibuisse. Primus ille locus fortasse e Suida in scholia recentiora insertus est, quem illum, cum Sophoclem non laudet, aliunde hausisse verisimile est, cf. Hesych. s. v. *ἄπριξ*.

---

Ex iis, quae adhuc disputavimus, apparet Suidam, quamquam multa ex illo non accedunt, minime contemnendum esse in scholiorum textu constituendo et complura ex illo emendari et confirmari. Artior cognatio inter G et Suidam minime efficitur ex illis scholiis, quae in L desunt, apud illos extant, cum alia, quae in G desunt, in L et Suida inveniantur. Graviora autem huius cognationis exempla non inveniuntur, sed videmus modo cum L modo cum G Suidam conspirare.

# VITA.

Guilelmus Kausch natus sum a. d. VII Id. Januar. a. h. s. LIX Pasewalciae patre Alberto, matre Wilhelmina e gente Völker, quos adhuc superstites summa pietate colo. Fidem profiteor evangelicam. Primis literarum elementis in patriae ludo imbutus in tertiam gymnasii Primislaviensis classem receptus sum. Autumno anni 1878 maturitatis testimonium adeptus civibus universitatis Berolinensis ascriptus sum, ubi scholas audivi quas habuerunt vv. dd. Bresslau, Droysen, Kirchhoff, Müller, Vahlen, Wattenbach, Zeller. Post duo semestria Lipsiam me contuli, ubi per bis sex menses me docuerunt vv. dd. Biedermann, Brandes, Curtius, Hirzel, Lange, Lipsius, Springer, Voigt. Autumno a. 1880 Halas Saxonum transmigravi ibique praeceptoribus usus sum vv. dd. Dittenberger, Droysen, Dümmler, Haym, Heydemann, Hiller, Keil, Kirchhoff, Neumann, Schmidt, Thiele, Ulrici. Seminarii philologici Halensis per tria semestria fui sodalis ordinarius. Societatibus suis ut interessem, Hiller, Keil, Neumann, Thiele benigne permiserunt. Quibus viris cum omnibus tum Hillero et Keilio, qui studia mea summa benevolentia foverunt, gratiam semper habebo quam maximam.

[redacted]

B et E et editio Mediolanensis habent, congruit, et uterque ὑπὸ φίλων et μὴ praebet, quod in G in ὑπὸ τῶν φίλων et μηδὲ commutatum est. Recte apud Suidam legitur λόγων ἄτιμον, quod iam Brunckius scripserat et etiam G altero loco servavit, nisi quod priore loco cdd. B et E scholiorum libros in falsa scriptura λόγον sequuntur. Quod in initio posterioris scholii partis optimi Suidae libri ἐναγεῖ pro ἐναγῆ praebent, casu factum esse puto, neque inde comprobari Dindorfii coniecturam, qui hic ut infra pro ἐναγῆ ἐν ἄγει ponit. Dicit enim: „Duplex ab scholiasta lectio inventa est, altera τὸν ἐναγῆ φίλων, quae priore scholii parte explicatur, altera τὸν ἐν ἄγει φίλων. Ex quo sequitur scripturae istam diversitatem γρ. φίλον ἐναγῆ corruptam esse ex ἐν ἄγει φίλων, postremam autem scholii partem sic esse emendandam ἢ ἐν ἄγει, τὸν ἐνεχόμενον μύσει, οὕτω· δεόμεθα τὸν μηδέποτε ἐν ἄγει γενόμενον etc." Id mihi non recte v. d. videtur iudicasse, sed equidem puto unam lectionem ἐναγῆ φίλων ante oculos fuisse scholiastae, qui in textu haec videtur legisse:

τὸν ἐναγῆ φίλων μηδέποτ' αἰτίᾳ
ἐν ἀφανεῖ λόγων ἄτιμον βαλεῖν.

In priore enim interpretatione φίλων esse genitivum subiectivum censet, in posteriore genetivum obiectivum, ita ut ἄγος item ut crimen duplicem haberet significationem.

Emendationes, quae praeterea ex Suida hac in fabula sumptae sunt vel sumi possunt, leviores sunt. In scholio v. 12 (s. ἀνάλγητος) recte praebet ἀνηλεής, L ἀνελεής; v. 36 (s. σκληρᾶς ἀοιδοῦ) φοινικῆς, ut iam Stephanus correxerat, L φοινικῆς, quod etiam Suidae *V habet, v. 44 (s. ζώσας) τοῦ ἀποβησομένου L τὸ ἀποβησόμενον; v. 158 (s. v. φήμη) ἐν ἐλπίδι L ἐλπίδι; v. 334 (s. v. ὀργάνειας) εἰς ὀργὴν ἐμβάλοις, L ἐκβάλειας, G ἄξεις καὶ ἐμβάλλεις; v. 417 (s. δεινόπους) ἐμποιοῦσα, L ποιοῦσα (G. om. scholion); v. 428 (s. v. ἐκτριβήσεται) ἀργυρῶν, L G ἀργύρων, ibid. post ἄλλων τοιούτων addit σκευῶν. Scholion v. 518, quod in L paene evanidum est. Gaisfordius supplevit e Suida s. v. βάξιν. Nonnullis locis et quam scholia nostra. S. v. ἀπότιμος ad scholion dit verba ὁ δὲ φθείρει καὶ ἀπόλλυσιν. V. 379 c. adscripsit ἀ. τ. σεαυτῷ. Nescio an recte s. v.

[illegible] in scholio v. 36 [illegible] — [illegible]

v. 12 [illegible]

v. 34, 2 [illegible]

v. 158, 3 [illegible]

v. 164, 4 [illegible]

v. 170 [illegible]

v. 316 [illegible]

v. 387, 3 (s. v. [illegible]) [illegible]

v. 417 (s. v. [illegible]) [illegible] L [illegible] G [illegible]

v. 439 (s. [illegible]) [illegible] p [illegible].

v. 472 (s. [illegible]) [illegible] p [illegible]

v. 543 (s. [illegible]) [illegible] p [illegible]

v. 656, 2 (s. [illegible]) [illegible]. L [illegible]. G [illegible]

v. 690, 2 (s. [illegible]) [illegible]. L ἐπὶ τὸ [illegible], G ἔξω τοῦ [illegible]

v. 789 (s. [illegible]) [illegible] p [illegible].

v. 881 (s. τὸ [illegible] ἔχον) τουτέστι. μὴ λέγε τῇ πόλει τὸ συμφέρον αἰτοῦμαι p [illegible] τὸν θεὸν μὴ λέγει τὸ συμφέρον τῇ πόλει etc.

v. 889, 2 (ἐπιφέρεται) τουτέστιν p ὅ ἐστιν.

v. 892, 3 (s. v. κέρδος) κρείττοντος p κρείττον.

Quod Gaisfordius ad scholion v. 44 adnotat apud Suidam (s. ξένας) σφάλλονται ... στοχάζονται legi, ea mutatio recentiorum codicum est, cum optimi A et V cum L σφάλλεται [illegible] στοχάζεται praebeant, neque in scholio v. 372 se [illegible] a Suida commendatur, cum s. v. τέφλος om[illegible] et s. v. ὀνειδίζω ACE ὀνειδίσει cum L exhibeant.

S. v. φήμη male duas scholiastae interpretationes [illegible] confudit, quas ita descripsit παρ' ὅσον ἐν ἐλπίδι τινὶ [illegible] χρησμοὺς αἰτοῦσιν ἀπὸ τοῦ θεοῦ cum in L

;t editio Mediolanensis habent, congruit, et uterque ον et μὴ praebet, quod in G in ὑπὸ τῶν φίλων et ımutatum est. Recte apud Suidam legitur λόγων ἄπι-od iam Brunckius scripserat et etiam G altero loco , nisi quod priore loco cdd. B et E scholiorum libros scriptura λόγον sequuntur. Quod in initio posterioris partis optimi Suidae libri ἐναγεῖ pro ἐναγῆ praebent, actum esse puto, neque inde comprobari Dindorfii con-.m, qui hic ut infra pro ἐναγῆ ἐν ἄγει ponit. Dicit „Duplex ab scholiasta lectio inventa est, altera τὸν ἐνα-ίλων, quae priore scholii parte explicatur, altera τὸν ἐν φίλων. Ex quo sequitur scripturae istam diversitatem φίλον ἐναγῆ corruptam esse ex ἐν ἄγει φίλων, postremam m scholii partem sic esse emendandam ἢ ἐν ἄγει, τὸν ἐνε-εινον μ..σει, οὕτω· δεόμεθα τὸν μηδέποτε ἐν ἄγει γενό-ον etc.“ Id mihi non recte v. d. videtur iudicasse, sed aidem puto unam lectionem ἐναγῆ φίλων ante oculos fuisse ιoliastae, qui in textu haec videtur legisse:

τὸν ἐναγῆ φίλων μηδέποτ' αἰτίᾳ
ἐν ἀφανεῖ λόγων ἄτιμον βαλεῖν.

In priore enim interpretatione φίλων esse genitivum sub-:ctivum censet, in posteriore genetivum obiectivum, ita ut ἄγος em ut crimen duplicem haberet significationem.

Emendationes, quae praeterea ex Suida hac in fabula umptae sunt vel sumi possunt, leviores sunt. In scholio v. 12 ι. ἀνάλγητος) recte praebet ἀνηλεής, L ἀνελεής; v. 36 (s. κληρᾶς ἀοιδοῖ) φοινικῆς, ut iam Stephanus correxerat, L οινικῆς, quod etiam Suidae *V habet, v. 44 (s. ζώσας) τοῦ ποθησομένου L τὸ ἀποβησόμενον; v. 158 (s. v. φήμη) ἐν λπίδι L ἐλπίδι; v. 334 (s. v. ὀργάνειας) εἰς ὀργὴν ἐμβάλοις, ἐκβάλλειας, G ἄξεις καὶ ἐμβάλλεις; v. 417 (s. δειvόχους) ιποιοῦσα, L ποιοῦσα (G. om. scholion); v. 428 (s. v. ἐκτρι-ήσεται) ἀργυρῶν, L G ἀργύρων, ibid. post ἄλλων τοιούτων ddit σκευῶν. Scholion v. 518, quod in L paene evanidum st, Gaisfordius supplevit e Suida s. v. βάξιν. Nonnullis locis lura habet quam scholia nostra. S. v. ἀπότιμος ad scholion , 215 addit verba ὁ δὲ φθείρει καὶ ἀπόλλυσιν. V. 379 ἰρέων etc. adscripsit ἀ. τ. σεαυτῷ. Nescio an recte s. v.

μάγος in scholio v. 387 post περιτιθέντας adiecerit ἑαυτοῖς. In scholio v. 898 post ἄχραντον addit καὶ σεβάσμιον. — Praeterea has Suidae varietates affero:

v. 12 (s. ἀνάλγητος) δυςμετάβλητος (cod. A δυςμετάκλητος) p δυςμετάκλαστος.
v. 34, 2 (s. σκληρᾶς ἀοιδοῦ) ὁμιλίαις p φιλίαις.
v. 158, 3 (s. φήμη) ἀπὸ τοῦ θεοῦ p ἀπὸ θεῶν.
v. 164, 4 (s. ἠνύσατε) ἀκόλαστον falso p ἀλλόκοτον.
v. 170 (s. v. ἔγχος) ἔστι p ἔνεστι.
(ibid.) τουτέστι, βουλῆς καὶ προμηθείας ἔργον p τοῦτο δὲ, οἷον τὸ διὰ τῆς βουλῆς καὶ προμηθείας γινόμενον ἀλέξημα καὶ ἀμυντήριον.
v. 316 (s. φεῦ) συντελῆ p λυσιτελῆ.
v. 387, 3 (s. v. μαγός) φαρμακούς p φαρμκεῖς.
v. 417 (s. v. ἀμφιπλήξ) ἡ ἀμφοτέρωθεν ἐλασία L ἡ ἐξ ἀμφοτέρων ἐλασία (G ἡ ἑκατέρων ἔλασις).
v. 439 (s. αἰνικτά) ἄγνωστα p ἀσαφῆ.
v. 472 (s. ἀναπλάκητοι) ὑπάντων p πάντων.
v. 543 (s. οἶσθα) Ἀττικῶς p ἔστι δὲ Ἀττικισμός.
v. 656, 2 (s. ἐναγὴς) ἔνθεν, L ὅθεν, G ὅτι.
v. 690, 2 (s. παραφρόνιμον) περὶ τὰ φρονήματα, L ἐπὶ τὰ φρόνιμα, G ἔξω τοῦ φρονήματος.
v. 789 (s. ἄτιμος) ἤκουσεν p εἶπεν.
v. 881 (s. τὸ καλῶς ἔχον) τουτέστι, μὴ λῦσαι τῇ πόλει τὸ συμφέρον αἰτοῦμαι p ἀξιῶ τὸν θεὸν μὴ λῦσαι τὸ συμφέρον τῇ πόλει etc.
v. 889, 2 (ὑπέροπτα) τουτέστιν p ὅ ἐστιν.
v. 892, 3 (s. v. κέρδος) πράττοντος p πράττων.

Quod Gaisfordius ad scholion v. 44 adnotat apud Suidam (s. ξεῦσας) σφάλλονται ... στοχάζονται legi, ea mutatio recentiorum codicum est, cum optimi A et V cum L σφάλλεται ... στοχάζεται praebeant, neque in scholio v. 372 scriptura ὀνειδίζει a Suida commendatur, cum s. v. τυφλός omnes libri et s. v. ὀνειδίζω ACE ὀνειδίσει cum L exhibeant.

S. v. φήμη male duas scholiastae interpretationes ad v. 158 confudit, quas ita descripsit παρ' ὅσον ἐν ἐλπίδι τινὲς γινόμενοι χρησμοὺς αἰτοῦσιν ἀπὸ τοῦ θεοῦ cum in L extet:

B et E et editio Mediolanensis habent, congruit, et uterque ὑπὸ φίλων et μὴ praebet, quod in G in ὑπὸ τῶν φίλων et μηδὲ commutatum est. Recte apud Suidam legitur λόγων ἄτιμον, quod iam Brunckius scripserat et etiam G altero loco servavit, nisi quod priore loco cdd. B et E scholiorum libros in falsa scriptura λόγον sequuntur. Quod in initio posterioris scholii partis optimi Suidae libri ἐναγεῖ pro ἐναγῆ praebent, casu factum esse puto, neque inde comprobari Dindorfii coniecturam, qui hic ut infra pro ἐναγῆ ἐν ἄγει ponit. Dicit enim: „Duplex ab scholiasta lectio inventa est, altera τὸν ἐναγῆ φίλων, quae priore scholii parte explicatur, altera τὸν ἐν ἄγει φίλων. Ex quo sequitur scripturae istam diversitatem γρ. φίλον ἐναγῆ corruptam esse ex ἐν ἄγει φίλων, postremam autem scholii partem sic esse emendandam ἢ ἐν ἄγει, τὸν ἐνεχόμενον μύσει, οὕτω· δεόμεθα τὸν μηδέποτε ἐν ἄγει γενόμενον etc." Id mihi non recte v. d. videtur iudicasse, sed equidem puto unam lectionem ἐναγῆ φίλων ante oculos fuisse scholiastae, qui in textu haec videtur legisse:

τὸν ἐναγῆ φίλων μηδέποτ' αἰτίᾳ
ἐν ἀφανεῖ λόγων ἄτιμον βαλεῖν.

In priore enim interpretatione φίλων esse genitivum subiectivum censet, in posteriore genetivum obiectivum, ita ut ἄγος item ut crimen duplicem haberet significationem.

Emendationes, quae praeterea ex Suida hac in fabula sumptae sunt vel sumi possunt, leviores sunt. In scholio v. 12 (s. ἀνάλγητος) recte praebet ἀνηλεής, L ἀνελεής; v. 36 (s. σκληρᾶς ἀοιδοῦ) φονικῆς, ut iam Stephanus correxerat, L φοινικῆς, quod etiam Suidae *V habet, v. 44 (s. ζώσας) τοῦ ἀποβησομένου L τὸ ἀποβησόμενον; v. 158 (s. v. φήμη) ἐν ἐλπίδι L ἐλπίδι; v. 334 (s. v. ὀργάνειας) εἰς ὀργὴν ἐμβάλλοις, L ἐκβάλλειας, G ἄξεις καὶ ἐμβάλλεις; v. 417 (s. δεινόπους) ἐμποιοῦσα, L ποιοῦσα (G. om. scholion); v. 428 (s. v. ἐκτριβήσεται) ἀργυρῶν, L G ἀργύρων, ibid. post ἄλλων τοιούτων addit σκευῶν. Scholion v. 518, quod in L paene evanidum est, Gaisfordius supplevit e Suida s. v. βάξιν. Nonnullis locis plura habet quam scholia nostra. S. v. ἀπότιμος ad scholion v. 215 addit verba ὁ δὲ φθείρει καὶ ἀπόλλυσιν. V. 379 Κρέων etc. adscripsit ὦ. τ. σεαυτῷ. Nescio an recte s. v.

μάγος in scholio v. 387 post περιτιθέντας adiecerit ἑαυτοῖς. In scholio v. 898 post ἄχραντον addit καὶ σεβάσμιον. — Praeterea has Suidae varietates affero:

v. 12 (s. ἀνάλγητος) δυσμετάβλητος (cod. A δυσμετάκλητος) p δυσμετάκλαστος.
v. 34, 2 (s. σκληρᾶς ἀοιδοῦ) ὁμιλίαις p φιλίαις.
v. 158, 3 (s. φήμη) ἀπὸ τοῦ θεοῦ p ἀπὸ θεῶν.
v. 164, 4 (s. ἠνύσατε) ἀκόλαστον falso p ἀλλόκοτον.
v. 170 (s. v. ἔγχος) ἔστι p ἔνεστι.
(ibid.) τουτέστι, βουλῆς καὶ προμηθείας ἔργον p τοῦτο δέ, οἷον τὸ διὰ τῆς βουλῆς καὶ προμηθείας γινόμενον ἀλέξημα καὶ ἀμυντήριον.
v. 316 (s. φεῦ) συντελῇ p λυσιτελῇ.
v. 387, 3 (s. v. μαγός) φαρμακοὺς p φαρμκεῖς.
v. 417 (s. v. ἀμφιπλήξ) ἡ ἀμφοτέρωθεν ἐλασία L ἡ ἐξ ἀμφοτέρων ἐλασία (G ἡ ἑκατέρων ἔλασις).
v. 439 (s. αἰνικτά) ἄγνωστα p ἀσαφῆ.
v. 472 (s. ἀναπλάκητοι) ἁπάντων p πάντων.
v. 543 (s. οἶσθα) Ἀττικῶς p ἔστι δὲ Ἀττικισμός.
v. 656, 2 (s. ἐναγὴς) ἔνθεν, L ὅθεν, G ὅτι.
v. 690, 2 (s. παραφρόνιμον) περὶ τὰ φρονήματα, L ἐπὶ τὰ φρόνιμα, G ἔξω τοῦ φρονήματος.
v. 789 (s. ἄτιμος) ἤκουσεν p εἶπεν.
v. 881 (s. τὸ καλῶς ἔχον) τουτέστι, μὴ λῦσαι τῇ πόλει τὸ συμφέρον αἰτοῦμαι p ἀξιῶ τὸν θεὸν μὴ λῦσαι τὸ συμφέρον τῇ πόλει etc.
v. 889, 2 (ὑπέροπτα) τουτέστιν p ὅ ἐστιν.
v. 892, 3 (s. v. κέρδος) πράττοντος p πράττων.

Quod Gaisfordius ad scholion v. 44 adnotat apud Suidam (s. ζώσας) σφάλλονται . . . στοχάζονται legi, ea mutatio recentiorum codicum est, cum optimi A et V cum L σφάλλεται, στοχάζεται praebeant, neque in scholio v. 372 scriptura ὀνειδίζει a Suida commendatur, cum s. v. τυφλὸς omnes libri et s. v. ὀνειδίζω ACE ὀνειδίσει cum L exhibeant.

S. v. φήμη male duas scholiastae interpretationes ad v. 158 confudit, quas ita descripsit παρ' ὅσον ἐν ἐλπίδι τινὲς γινόμενοι χρησμοὺς αἰτοῦσιν ἀπὸ τοῦ θεοῦ cum in L extet:

*Ἐλπίδος ἄμβροτε φάμα:* *Καλῶς, παρ' ὅσον ἐν ἐλπίδι τινὶ γενόμενοι οἱ ἄνθρωποι, οὕτω φημίζουσι πρὸς τὸ λόγιον.* [*Ἢ*] *παρ' ὅσον ὑπὸ ἐλπίδος τε καὶ χρησμοὺς αἰτοῦσιν ἀπὸ θεῶν,* itemque scholion v. 402 s. v. *ἀγηλατεῖν* prave depinxit, cum pro *ἀπελάσειν ἀπελαύνειν* et pro *βασιλεύσειν ἀπελάσειν* posuerit.

§ 19. Dolendum est, quod ex Oedipode Coloneo non plura scholia in lexicon suum Suidas transscripsit, praesertim cum in hac fabula codex G nos deficiat et unius Laurentiani auctoritate utamur. Quamobrem haud multi sunt loci, ubi ex illo Laurentiani scriptura corrigi potuit.

In scholio v. 104 recte Suidas (s. *πέρασις βίου*) praebet *δοκῶ* et *προσθήκης*, ut iam in editione Romana ex *δοκῶν* et *προσθήκην* correctum erat. Scholii v. 192 initium, quod in L legitur *Ἀντιπέτρου: τοῦ ἰσοπέτρου. βήματος δὲ τοῦ κατ' ἴσον βεβηκότος τῷ πέτρῳ, ὅπερ ἄνω εἶπε χαλκὸν οὐδόν*, et Elmsleius ita scripserat *τοῦ ἰσοπέτρου, τοῦ κατ' ἴσον βεβηκότος τῷ πέτρῳ· βήματος δέ, ὅπερ ἄνω εἶπε* etc., Dindorfius hoc modo correxit: *τοῦ ἰσοπέτρου βήματος, τοῦ ... πέτρῳ, ὅπερ ...* quod etiam e Suida comprobatur, qui praebet s. v. *ἀντιπέτρου βήματος ... ἰσοπέτρου βήματος, τοῦ κατ' ἴσον βεβηκότος τῷ πέτρῳ* sequentia verba omittens. Euripidis Orestis v. 12 in scholio v. 475 citatum *ᾧ στέμματα ξήνασ' ἐπέκλωσεν* recte supplet s. v. *κατάστεφον πέδον* addito *θεά*. — Brunckius finem scholii v. 632, qui in L corruptus est in *ἢ ἐπιστατικῶς πολεμίοις φίλοι*, ex Suida s. v. *δορύξενος* scripserat *ἢ ἐπιτατικῶς νῦν, ἀντὶ τοῦ, ἡ καὶ πολεμίοις φίλη* et Elmsleius *ἢ ἐπιτατικῶς καὶ πολεμίοις φίλη*.

Male in L scholiastae verba ad v. 899 *ἀπὸ ὑποδημάτων* (apud Suidam s. v. *σπεύδειν* melius *ὑποδήματος*), *ὡς ἔχει σχήματος ἕκαστος* sub lemma *ἄνιππον*, quod in Elmsleii editione typothetae errore in *ἄνιπτον* corruptum esse videtur, posita sunt, quae melius Suidas item ut *ἀπὸ τῆς βλαύτης* ad vocem *ἀπὸ ῥυτῆρος* refert. Mirum est, quod sub illa voce in optimis Suidae libris eodem vitio atque in L scriptum est *βλάστης* pro *βλαύτης*, cum recte legatur s. v. *βλαύτη*, quod ad lemma locus Sophocleus non quadrat, cum vocula *βλαύτη*

a textu, sed in scholio legatur quamobrem locum eo o
σπεύδειν traductum esse verisimile est. In scholio
1 s. v. λόγχη recte habet εἴποι, ubi in L εἴπῃ scriptum
Alia adnotavit Dindorfius; v. vs. 42, 6; 144, 2; 195, 2;
; 467, 1; 954, 3. 4. 6; 1675.
a scholio v. 1621 recte addit Suidas s. v. Μοῦσαι καλαὶ
ost κατ' ἐπικράτειαν verba τοῦ ἄρρενος, et v. 10 s.
ος τόπος scripsit καὶ βέβηλος ἀνὴρ ὁ ἀμύητος καὶ
;, quorum prius adiectivum L omittit. Scholii v. 43 finem
s. Εὐμενίδες ita scripsit: ἡμῖν δὲ ταῦτα (sc. νομίζεται)
ομάζειν αὐτὰς Εὐμενίδας κατ' εὐφημισμὸν τὰς Ἐριν-
L verba κατ' εὐφημισμὸν τὰς Ἐριννύας omisit. Apud
a aut verba τὰς Ἐριννύας delenda sunt aut αὐτὰς cum
ius B et E. Alia fortasse ab illo ipso profecta sunt, ve-
iae s. v. ἱρος ad v. 16 adscripsit: ἱρὸς δὲ ἱερὸς κατὰ
" et s. v. οἷα ad v. 370 οἷα μακρὸν τὸ ἄλφα. Nescio
unde sumpserit, quod addit s. v. λόγχη scholio v. 1311:
οῦν σιδήρεον ἀκόντιον. — Antimachi versum ,Πωρή-
ἀλόχοισι καὶ οἷς τεκέεσσιν ἕκαστος', qui in scholio
legitur, cum scholio affert Suidas s. v. ταλαίπωρος, qui
τὸν exhibet. Sub eadem glossa eundem versum ut di-
a ita scriptum repetit: Πῶρον τίν' ἀλόχοισι καὶ οἷς τε-
ν ἔθεντο, ut appareat hanc glossam ex diversis fontibus
atam esse. Posteriorem partem ex illo scholio sumpsit;
riore parte paene consentit recentius scholion ad Aristo-
Plut. v. 33, ubi tamen πωρός τοι . . . . ἕκαστος scriptum
quod scholion e Suida insertum esse censet Dindorfius.
est scholiastae adnotatio ad Eur. Orest. v. 392: ταλαί-
; δὲ παρὰ τὴν πώρην, ὃ δηλοῖ τὸ πένθος. Ἀντίμαχος
τὸν ἀλόχοισι καὶ οἷς τεκέεσσιν ἕκαστος' ἀντὶ τοῦ πέν-
ἔχει. Sopingius versum collata Hesychii glossa πωρη-
·αλαιπωρία, πένθος ita restituit: ,πωρητὺν δ' ἀλόχοισι
ς τεκέεσσιν ἔθεντο'. Dindorfius potius sic corrigendum
enset coagmentatis duobus apud Suidam versibus: ,πωρη-
λόχοισι καὶ οἷς τεκέεσσιν ἕκαστος θέντο'.
eviores Suidae discrepantias adnotavit Dindorfius ad
1; 42, 8; 100, 5; 115, 2; 195, 5; 390, 3 (ubi codicis L
ura εὐθένεια etiam ab Hesychio s. εὔσοια confirmatur);

517, 1; 658, 2; 934, 3: 954, 5; 1153; 1666. Praeterea affero has:

v. 43, 2 (s. *ἄλλα δ' ἀλλαχοῦ καλὰ*) *ἄλλως* p *ἄλλοις ὀνόμασι.*
v. 131, 14 (s. *εὐφήμου στόμα φροντίδος*) *τίθεται* p *τάττεται.*
v. 916, 3 (s. *παρίστασαι*) *οἱ δὲ παρεστήσαντο* p *παρεστήσαντο δὲ λέγουσιν.*
v. 1156, 1 (s. *ἔμπολιν*) *ὄντα* p *οἰκοῦντα.*
v. 1171 (s. *προστάτης*) *ὁ προεστηκὼς τῶν βωμῶν* falso p *ὁ προεστηκὼς τῷ βωμῷ.*
v. 1311 (s. *λόγχη*) *λέγουσιν* p *ὀνομάζει.*
v. 1482 (s. *ἐναίσιμος*) *τῷ πονηρῶν* p *πονηρῷ τινι.*
v. 1593, 5 (s. *ξυνθήματα*) *ἃ* (omisso *τῆς πίστεως*) p *ἧς.*
ibid. *περὶ τῆς εἰς Ἅδου* (cum R. et Br.), L *περὶ τῆς Ἅδου,* Elmsl. *πρὸ τῆς εἰς Ἅιδου καταβάσεως.*
v. 1603 (s. *ἦ, νομίζεται*) *νενόμισται* p *νομίζεται.*

Paulo aliter immutavit scholion v. 473 s. v. *λαβαῖς* — *λαβὰς δὲ ἀμφιστόμους, τὰ ὦτα τοῦ κρατῆρος, ἤτοι τὰς ἀμφοτέρωθεν ἐστομωμένας* etc., quod in L scriptum est *καὶ λαβὰς ἀμφιστόμους· τὰ ὦτα, ὧν ἔστι λαβέσθαι. Ἀμφιστόμους δὲ, τὰς ἑκατέρωθεν ἐστομωμένας.* Liberius mutavit scholion v. 1694 s. v. *τὸ φέρον* et *φέρειν*, quod ita scripsit *τουτέστι τὸ ἐκ θεοῦ πεμφθὲν γενναίως φέρειν χρή.* In L extat *ἀντὶ τοῦ μὴ ἄκρως φλέγεσθε, τὸ ἐκ θεοῦ πεμφθὲν δυσανασχέτως φέρουσαι.* Falso Suidas vocem *λίγδην* interpretatur *λύζοντες ἢ ἀντὶ τοῦ ὁμοῦ* interpretamentis ex scholio v. 1621 sumptis, cum hoc potius ad *πάντες* pertineat.

§ 20. Reliquum est quaerere, num etiam scholia a grammaticis Byzantinis composita in Suidae exemplari antiquioribus immixta fuerint. Afferre aliquis potest Suidae glossam *ἄπριξ· ὅλῃ δυνάμει, ἰσχυρῶς, ἀσφαλῶς. ἄπριξ προσπεφυκότως, ὃ οὐχ οἷόν τε πρῖσαι διὰ τὴν σύμφυσιν,* quacum prorsus consentit recentius scholion Aiacis v. 310 adscriptum. Vix afferri potest scholion v. 559 *ψυχὴν ἀτάλλων, ζωὴν βρεφικῶς διαβιβάζων καὶ τρέφων. ἀτάλλειν γὰρ τὸ νηπιάζειν καὶ σκιρτᾶν.* Quem versum citans Suidas simili modo *ἀτάλλων* interpretatur: *τρέφων .... σημαίνει δὲ καὶ τὸ σκιρτᾶν.* *Levius est,* quod in El. v. 72 a Suida et scholiasta recentiore

*καταστάτην* per *εὐτρεπιστήν* explicatur. Quibus locis minimo concludi potest Suidam etiam Byzantinorum scholia adhibuisse. Primus ille locus fortasse e Suida in scholia recentiora insertus est, quem illum, cum Sophoclem non laudet, aliunde hausisse verisimile est, cf. Hesych. s. v. *ἄπριξ*.

---

Ex iis, quae adhuc disputavimus, apparet Suidam, quamquam multa ex illo non accedunt, minime contemnendum esse in scholiorum textu constituendo et complura ex illo emendari et confirmari. Artior cognatio inter G et Suidam minime efficitur ex illis scholiis, quae in L desunt, apud illos extant, cum alia, quae in G desunt, in L et Suida inveniantur. Graviora autem huius cognationis exempla non inveniuntur, sed videmus modo cum L modo cum G Suidam conspirare.

# VITA.

Guilelmus Kausch natus sum a. d. VII Id. Januar. a. h. s. LIX Pasewalciae patre Alberto, matre Wilhelmina e gente Völker, quos adhuc superstites summa pietate colo. Fidem profiteor evangelicam. Primis literarum elementis in patriae ludo imbutus in tertiam gymnasii Primislaviensis classem receptus sum. Autumno anni 1878 maturitatis testimonium adeptus civibus universitatis Berolinensis ascriptus sum, ubi scholas audivi quas habuerunt vv. dd. Bresslau, Droysen, Kirchhoff, Müller, Vahlen, Wattenbach, Zeller. Post duo semestria Lipsiam me contuli, ubi per bis sex menses me docuerunt vv. dd. Biedermann, Brandes, Curtius, Hirzel, Lange, Lipsius, Springer, Voigt. Autumno a. 1880 Halas Saxonum transmigravi ibique praeceptoribus usus sum vv. dd. Dittenberger, Droysen, Dümmler, Haym, Heydemann, Hiller, Keil, Kirchhoff, Neumann, Schmidt, Thiele, Ulrici. Seminarii philologici Halensis per tria semestria fui sodalis ordinarius. Societatibus suis ut interessem, Hiller, Keil, Neumann, Thiele benigne permiserunt. Quibus viris cum omnibus tum Hillero et Keilio, qui studia mea summa benevolentia foverunt, gratiam semper habebo quam maximam.

# DIE
# PLATONISCHE METAPHYSIK

AUF GRUND DER

## IM PHILEBUS GEGEBENEN PRINCIPIEN

IN

## IHREN WESENTLICHSTEN ZÜGEN DARGESTELLT

VON

DR. GUSTAV SCHNEIDER,
PROFESSOR AM FÜRSTLICHEN GYMNASIUM ZU GERA.

LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1884.

[redacted]

XI i 4 J'20 m.12

HERRN

PROFESSOR DR. SUSEMIHL

IN

INNIGER DANKBARKEIT UND HOCHACHTUNG

GEWIDMET.

# Vorwort.

Die Entstehung der vorliegenden Schrift geht bereits auf das Jahr 1866 zurück. Im Sommer dieses Jahres schrieb ich als Mitglied des Königlichen pädagogischen Seminars zu Berlin eine Abhandlung über die Aristotelische Kritik der Platonischen Ideenlehre. Als Grundlage für diese Betrachtung legte ich zunächst meine Auffassung der Platonischen Metaphysik dar, und zwar eben auf grund der im Philebus aufgestellten metaphysischen Principien. Diese Darlegung erhielt Böckhs vollen Beifall, so dafs ich bereits damals beschlofs die nur in den äufseren Umrissen entworfene Skizze auszuführen und meine Auffassungen tiefer zu begründen. Aber die Verwirklichung dieses Gedankens wurde durch die Anforderungen des Amtes und durch die Hemmnisse und Leiden des Lebens erst hinausgeschoben und dann immer wieder unterbrochen. Sobald ich konnte, bin ich stets wieder zu dieser Aufgabe zurückgekehrt, und so habe ich denn auch bereits einige auf dieses Thema bezügliche Arbeiten veröffentlicht. Im Jahre 1872 erschien als Programm des Fürstlichen Gymnasiums zu Gera meine Abhandlung „Das materiale Princip der Platonischen Metaphysik". In umfassenderer Ausführung und tieferer Begründung bildet diese Abhandlung das erste Kapitel des vorliegenden Buches. Sehr wesentliche Dienste haben mir für diese Umarbeitung die Gegenbemerkungen geleistet, die Herr Professor Susemihl teils in seiner Recension der bezeichneten Abhandlung in dem Philologischen Anzeiger V Nr. 7 S. 334 ff., teils im privaten Verkehr gegen meine Auffassung des Gegenstandes vorgebracht hat. Denselben Dank schulde ich dem gründlichen Gelehrten auch für die übrigen Teile des Buches, indem ich auch hier durch seine Ausstellungen vielfach veranlafst worden bin nach besseren Stützen für meine Auffassungen zu suchen. Meine Grundanschauung habe ich allerdings überall festhalten zu müssen geglaubt, da ich mich trotz der eingehendsten und gewissenhaftesten Prüfung von der Unrichtig-

keit derselben nicht überzeugen konnte. Das zweite Kapitel bildet die von mir im Jahre 1874, in den philosophischen Monatsheften Bd. X S. 193—218 veröffentlichte Abhandlung „Die Ideenlehre in Platos Philebus“, doch hat auch diese manche Zusätze und einige Modifikationen erfahren. Das vierte Kapitel enthält eine wenig veränderte Wiedergabe der Abhandlung „Das Princip des Maſses in der Platonischen Philosophie“, welche als Festschrift zur Begrüſsung der 33. Philologen-Versammlung in Gera 1878 erschien.

Es mag in einer Beziehung bedenklich erscheinen eine Darstellung der Platonischen Metaphysik gerade vom Philebus aus zu versuchen. Dieser Dialog gehört entschieden zu den letzten Dialogen Platos, und man kann demnach sagen, daſs die genetische Entwickelung der Platonischen Philosophie von hier aus nicht ausreichend zur Darstellung kommen könne. Aber da derselbe Dialog zugleich zu den reifsten und dem Inhalte nach vollendetsten gehört, so muſs doch gerade bei einer von ihm ausgehenden Betrachtung eine Förderung unserer Erkenntnis der Platonischen Philosophie möglich sein, da wir bei einer solchen dieselbe gewissermaſsen von dem Höhepunkte der Reife und Vollendung aus betrachten, den ihr Urheber schlieſslich selbst erklommen. Dazu kommt, daſs uns Plato gerade in diesem Dialoge durch die Aufstellung bestimmter metaphysischer Principien und deren Erörterung eine wenn auch sehr knappe Darstellung seiner Metaphysik in systematischem Zusammenhange bietet. Wie sich Plato das materiale Princip der Dinge gedacht, darüber finden wir bei ihm nirgends eine so fundamentale Darlegung wie in der Behandlung des ἄπειρον in diesem Dialoge. Erst von hier aus erhalten die Bestimmungen dieses Begriffs in andern Dialogen und die Nachrichten des Aristoteles ihr rechtes Licht, und erst von hier aus läſst sich der Zusammenhang dieser letzteren mit der in den Platonischen Schriften selbst gegebenen Theorie sicher erkennen. Auch das eigentliche Fundament der Ideenlehre wird kaum irgendwo so bestimmt ausgesprochen wie hier, ebenso die eigentümliche Auffassung Platos vom Werden. Doch ich will das hier nicht weiter verfolgen, die Abhandlung selbst muſs ja hierüber Rechenschaft geben.

Ich halte an der Anschauung fest, daſs der Philebus mit dem Timäus und mit den Büchern vom Staate eng zusammengehört,

und habe demnach für die Darstellung des Gegenstandes neben dem Philebus in erster Linie diese beiden Dialoge herangezogen. Freilich hat der englische Gelehrte Jackson in der neuesten Zeit den Nachweis versucht, dafs die Republik ebenso wie der Phädon dem Philebus gegenüber eine frühere Phase der Platonischen Lehre darstelle. Aber ich denke, dafs aus den folgenden Erörterungen sich die Übereinstimmung des Philebus mit der Republik und auch mit dem Phädon in den Grundanschauungen klar ergeben wird.

Über einen Punkt will ich mich noch kurz äufsern. Ganz besondere Schwierigkeiten macht die Benutzung der Aristotelischen Nachrichten über die Platonische Lehre. Es ist allgemein bekannt, dafs die Berichte und Kritiken des Aristoteles fundamentale Irrtümer enthalten, und doch ist es klar, dafs wir dieselben nicht ungenützt lassen können. Ich habe hier und da Gesichtspunkte aufgestellt, die nach meiner Überzeugung bei der Beurteilung der Aristotelischen Angaben über die Platonische Philosophie festgehalten werden müssen; doch das konnten nur mehr gelegentliche und zerstreute Bemerkungen sein, eine principielle und umfassende Untersuchung dieses Gegenstandes würde über den Rahmen der gegenwärtigen Untersuchung hinausgehen. Unter diesen Umständen habe ich den Angaben des Aristoteles nur insoweit eine beweisende Kraft beigelegt, als sie aus den Platonischen Schriften selbst gewonnene Auffassungen bestätigen.

Möge die viele Mühe, die ich diesem Buche gewidmet habe, dazu beitragen die Erkenntnis der Platonischen Philosophie in etwas zu fördern!

Gera, im Juli 1884.

**Gustav Schneider.**

# Inhalt.

## Erstes Kapitel.



## Zweites Kapitel.

## Drittes Kapitel.



## Viertes Kapitel.

# Verzeichnis
## der exegetisch oder kritisch behandelten Stellen.

## Erstes Kapitel.

### Das materiale Princip.

Bei der Behandlung unseres Gegenstandes halten wir es für geraten, von der Stelle des Philebus auszugehen, an welcher Plato die verschiedenen Arten des Seins angiebt, die nach seiner Auffassung angenommen werden müssen. Phileb. p. 23 CD heifst es nun folgendermafsen[1]: Sokr. „Alles im gesamten All jetzt Seiende lafs uns in zwei oder lieber, gefällt es dir, in drei Teile teilen." Prot. „Sage, in wiefern." — Sokr. „Wir sagten doch wohl, dafs die Gottheit uns das Seiende als teils unbegrenzt teils begrenzt offenbarte?" — Prot. „Ja, allerdings." — Sokr. „Nehmen wir also diese als zwei der Gattungen an, als die dritte aber ein aus diesen beiden sich Mischendes. Doch lächerlich ist, scheint es, mein Beginnen, nach Gattungen genügend zu scheiden und zusammenzuzählen." — Prot. „Was sagst du da, mein Bester?" — Sokr. „Einer vierten Gattung noch scheint es mir zu bedürfen." — Prot. „Sprich, welcher!" — Sokr. „Bedenke die Ursache der Mischung dieser beiden mit einander und füge diese mir zu jenen dreien als das vierte!"

Es ist wohl darauf zu achten, dafs Plato diese vier nicht Principien nennt, sondern Gattungen (*γένη*) oder Arten (*εἴδη*),

---

1) Die Stelle lautet vollständig: *ΣΩ. Τὴν δέ γε ἀρχὴν αὐτοῦ διαλαβεῖσθαι πειρώμεθα τιθέμενοι. ΠΡΩ. Ποίαν δὴ λέγεις; ΣΩ. Πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῇ διαλάβωμεν, μᾶλλον δ', εἰ βούλει, τριχῇ. ΠΡΩ. Καθ' ὅ τι, φράζοις ἄν. ΣΩ. Λάβωμεν ἄττα τῶν νῦν δὴ λόγων. ΠΡΩ. Ποῖα; ΣΩ. Τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας; ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν. ΣΩ. Τούτω δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι ξυμμισγόμενον. εἰμὶ δ', ὡς ἔοικεν, ἐγὼ γελοῖός τις ἱκανῶς κατ' εἴδη διιστὰς καὶ συναριθμούμενος. ΠΡΩ. Τί φῄς, ὦ 'γαθέ; ΣΩ. Τετάρτου μοι γένους προσδεῖν φαίνεται. ΠΡΩ. Λέγε, τίνος. ΣΩ. Τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις τέταρτον τοῦ*

les Seienden (τῶν ὄντων). Das aus der Grenze und grenzten durch die Ursache der Mischung Entstandene nicht Princip, sondern Resultat des Zusammenwirkens der gen Arten des Seienden. Er nennt es deshalb das Geτὸ μικτόν) oder das Gemeinsame (τὸ κοινόν), weil es Mischung von Grenze und Unbegrenztem hervorgegangen larum beide gemeinsam in sich enthält. Diese Bezeichnd Beweis genug dafür, daſs diese Gattung des Seienden Princip gefaſst werden darf. Wir haben also nur drei , nicht vier. Da nun der Aufzählung der Principien ein igefügt ist, das nicht Princip ist, so muſste Plato not- Weise zur Bezeichnung aller vier einen allgemeinen ihlen. Es liegt also in dem Ausdrucke γένη gar keine ig darauf, daſs jene vier Arten des Seins im Philebus ektive Denkbilder" wären.[1]) Daſs diese vier aufgestellten Seins ganz im Gegenteil eine durchaus objektive und entung haben, zeigen schon Stellen wie 25 Df. Sokrates meine die Gattung des Gleichen und Doppelten und jede, ie Verschiedenheit der Gegensätze schwinden macht und ifügung einer Zahl Ebenmaſs und Harmonie in ihnen be- Protarch erwidert: „Ich verstehe; du scheinst mir nämler Mischung dieser zu meinen, daſs bei jeglichen gewisse gen sich ergeben." Sokrates fährt fort: „Erzeugt nicht theilen die richtige Gemeinschaft dieser (nämlich des Unn und des Begrenzenden) das Wesen der Gesundheit?" „Ganz gewiſs", antwortet Protarch. Und so hat nach

---

haarschmidt Sammlung der Platonischen Schriften S. 295: asser des Philebus sieht also jene vier Begriffe nicht sowohl eltbindenden Potenzen an, was sie im Timäus sind, sondern ls abstrakte Kategorien, als genera rerum, unter welche unser ie Dinge (τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί, wie er sich ausdrückt) ind also keine Realitäten, sondern subjektive Denkbilder, wofür telische Ausdruck γένη ganz charakteristisch ist." Hiergegen bemerken, daſs Plato im Timäus dieselbe Terminologie braucht so, daſs dabei ganz offenbar an „weltbildende Potenzen" zu . 48 E: Ἡ δ' οὖν αὖθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντὸς ἔστω μειζόνως εν διῃρημένη· τότε μὲν γὰρ δύο εἴδη διειλόμεθα. νῦν δὲ τρίγένος ἡμῖν δηλωτέον. 49 A: νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. 50 C: ἐν παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ γνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. Vgl. Ausdruck γένος ist natürlich ebenso gut Platonisch als Aristo-

## Erstes Kapitel.

### Das materiale Princip.

Bei der Behandlung unseres Gegenstandes halten wir es für geraten, von der Stelle des Philebus auszugehen, an welcher Plato die verschiedenen Arten des Seins angiebt, die nach seiner Auffassung angenommen werden müssen. Phileb. p. 23 CD heifst es nun folgendermafsen[1]: Sokr. „Alles im gesamten All jetzt Seiende lafs uns in zwei oder lieber, gefällt es dir, in drei Teile teilen." Prot. „Sage, in wiefern." — Sokr. „Wir sagten doch wohl, dafs die Gottheit uns das Seiende als teils unbegrenzt teils begrenzt offenbarte?" — Prot. „Ja, allerdings." — Sokr. „Nehmen wir also diese als zwei der Gattungen an, als die dritte aber ein aus diesen beiden sich Mischendes. Doch lächerlich ist, scheint es, mein Beginnen, nach Gattungen genügend zu scheiden und zusammenzuzählen." — Prot. „Was sagst du da, mein Bester?" — Sokr. „Einer vierten Gattung noch scheint es mir zu bedürfen." — Prot. „Sprich, welcher!" — Sokr. „Bedenke die Ursache der Mischung dieser beiden mit einander und füge diese mir zu jenen dreien als das vierte!"

Es ist wohl darauf zu achten, dafs Plato diese vier nicht Principien nennt, sondern Gattungen (*γένη*) oder Arten (*εἴδη*),

---

1) Die Stelle lautet vollständig: *ΣΩ. Τὴν δέ γε ἀρχὴν αὐτοῦ διευλαβεῖσθαι πειρώμεθα τιθέμενοι. ΠΡΩ. Ποίαν δὴ λέγεις; ΣΩ. Πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῇ διαλάβωμεν, μᾶλλον δ', εἰ βούλει, τριχῇ. ΠΡΩ. Καθ' ὅ τι, φράζοις ἄν. ΣΩ. Λάβωμεν ἄττα τῶν νῦν δὴ λόγων. ΠΡΩ. Ποῖα; ΣΩ. Τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας; ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν. ΣΩ. Τούτω δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν ἕν τι ξυμμισγόμενον. εἰμὶ δ', ὡς ἔοικεν, ἐγὼ γελοῖός τις ἱκανῶς κατ' εἴδη διιστὰς καὶ συναριθμούμενος. ΠΡΩ. Τί φῄς, ὠ 'γαθέ; ΣΩ. Τετάρτου μοι γένους αὖ προσδεῖν φαίνεται. ΠΡΩ. Λέγε, τίνος. ΣΩ. Τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις τέταρτον τοῦ-*

nämlich des Seienden (τῶν ὄντων). Das aus der Grenze und dem Unbegrenzten durch die Ursache der Mischung Entstandene ist eben nicht Princip, sondern Resultat des Zusammenwirkens der drei übrigen Arten des Seienden. Er nennt es deshalb das Gemischte (τὸ μικτόν) oder das Gemeinsame (τὸ κοινόν), weil es aus der Mischung von Grenze und Unbegrenztem hervorgegangen ist und darum beide gemeinsam in sich enthält. Diese Bezeichnungen sind Beweis genug dafür, dafs diese Gattung des Seienden nicht als Princip gefafst werden darf. Wir haben also nur drei Principien, nicht vier. Da nun der Aufzählung der Principien ein viertes beigefügt ist, das nicht Princip ist, so mufste Plato notwendiger Weise zur Bezeichnung aller vier einen allgemeinen Namen wählen. Es liegt also in dem Ausdrucke γένη gar keine Hindeutung darauf, dafs jene vier Arten des Seins im Philebus nur „subjektive Denkbilder“ wären.[1]) Dafs diese vier aufgestellten Arten des Seins ganz im Gegenteil eine durchaus objektive und reale Bedeutung haben, zeigen schon Stellen wie 25 Df. Sokrates sagt: „Ich meine die Gattung des Gleichen und Doppelten und jede, welche die Verschiedenheit der Gegensätze schwinden macht und durch Einfügung einer Zahl Ebenmafs und Harmonie in ihnen bewirkt.“ Protarch erwidert: „Ich verstehe; du scheinst mir nämlich mit der Mischung dieser zu meinen, dafs bei jeglichen gewisse Entstehungen sich ergeben.“ Sokrates fährt fort: „Erzeugt nicht bei Krankheiten die richtige Gemeinschaft dieser (nämlich des Unbegrenzten und des Begrenzenden) das Wesen der Gesundheit?“ (25 E.) „Ganz gewifs“, antwortet Protarch. Und so hat nach

1) Schaarschmidt Sammlung der Platonischen Schriften S. 295: „Der Verfasser des Philebus sieht also jene vier Begriffe nicht sowohl als die weltbindenden Potenzen an, was sie im Timäus sind, sondern fafst sie als abstrakte Kategorien, als genera rerum, unter welche unser Denken die Dinge (τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί, wie er sich ausdrückt) fafst; sie sind also keine Realitäten, sondern subjektive Denkbilder, wofür der Aristotelische Ausdruck γένη ganz charakteristisch ist.“ Hiergegen ist noch zu bemerken, dafs Plato im Timäus dieselbe Terminologie braucht und zwar so, dafs dabei ganz offenbar an „weltbildende Potenzen“ zu denken ist. 48 E: Ἡ δ' οὖν αὖθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντὸς ἔστω μειζόνως τῆς πρόσθεν διῃρημένη· τότε μὲν γὰρ δύο εἴδη διειλόμεθα. νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον. 49 A: νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. 50 C: ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. Vgl. 52 A. Der Ausdruck γένος ist natürlich ebenso gut Platonisch als Aristotelisch.

dem Folgenden das Mafs, indem es in das Hohe und Tiefe, das Schnelle und Langsame einging, jegliche Musik auf das vollkommenste gestaltet. Demselben Zusammenwirken der Temperaturgegensätze mit dem Mafse verdanken die Jahreszeiten ihre Entstehung (26 A), und unzähliges andere sehr Schöne geht auf diese Weise hervor, Schönheit und Kraft, Gesetz und Ordnung. Sodann (26 E) wird gesagt, dafs alles Werdende infolge einer Ursache werde. Diese wird als das Wirkende und Leitende bezeichnet, das andere als der Gegenstand dieses Wirkens und als das Dienende. Wenn es ferner (27 A) heifst: „Gaben uns nicht das Werdende und das, woraus alles wird, jene drei Gattungen?“ so ist dies ein deutlicher Beweis, dafs die Aufstellung jener drei Kategorien aus der Betrachtung der Welt selbst hervorgegangen ist. Und gleich darauf folgt: „Wollen wir also das, was dieses alles bereitet (τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν), die Ursache, als vierte Gattung nennen?“ Demnach haben die im Philebus aufgestellten vier Arten des Seins ganz unbedingt reale Bedeutung. Da nun Plato sagt: „Alles im gesamten All jetzt Seiende lafs uns in zwei oder lieber, gefällt es dir, in drei Teile teilen,“ so sind jene drei Arten des Seins und die dann noch hinzugefügte Ursache der Mischung von universeller Bedeutung; die drei Principien sind also allgemeinste und oberste Principien, mit anderen Worten, sie sind die Principien der Platonischen Metaphysik.

Alles Gewordene ist also unserm Philosophen ein aus Grenze und Unbegrenztem Gemischtes, oder insofern es durch die Grenze bestimmt ist, ein Begrenztes (*πεπερασμένον*). Es bleibt demnach weiter gar nichts übrig, als unter dem *ἄπειρον* das materiale, unter dem *πέρας* das formale Princip zu verstehen. Mit *ἄπειρον* wird also der Stoff, die Materie bezeichnet. Bekanntlich braucht Plato *ὕλη* in dieser Bedeutung noch nicht; er hat überhaupt keine feststehende Bezeichnung für diesen metaphysischen Begriff.[1])

---

1) Vgl. Zeller Phil. d. Gr. II, 1. S. 605 Anmerkung: „Das Wort *ὕλη* hat bei Plato nur dieselben Bedeutungen, wie auch sonst in der gewöhnlichen Sprache: es heifst „Wald“, „Holz“, auch etwa allgemeiner „Material“; für dasjenige dagegen, was der spätere philosophische Sprachgebrauch damit bezeichnet, den abstrakten Begriff des stofflichen Substrats, gebraucht er, soweit er diesen Begriff überhaupt hat, durchaus andere Ausdrücke. Dies gilt auch von Tim. 69 A und Phileb. 54 B, wo der Zusammenhang gleichfalls keinen Anlafs giebt, die *ὕλη* von allem Stoffartigen, und nicht vielmehr, der Analogie der *φάρμακα* und *ὄργανα* entsprechend, von dem mit den letzteren zu bearbeitenden Rohstoff zu *verstehen.*“

Wenn wir nun den nicht Platonischen Ausdruck Materie von dem Unbegrenzten des Philebus brauchen, ähnlich wie Aristoteles von einer ὕλη bei Plato spricht, so meinen wir damit alles was, an sich unbestimmt, als Substrat fungieren, was als Träger einer Form erscheinen kann.[1]) Nach dieser Bestimmung kann sie erstens etwas aufser uns und unabhängig von uns Existierendes sein, und zwar wiederum sowohl etwas Kompaktes, wie die Materie, die Aristoteles den Sinnendingen zu grunde legt, als auch die räumliche und zeitliche Ausdehnung, wenn man Raum und Zeit als etwas aufser uns Existierendes betrachtet; sie kann aber auch zweitens etwas durch unser Vorstellen und Denken Gesetztes sein. Eine geometrische Figur zum Beispiel, die ich im Geiste zeichne, besteht nach Platonisch-Aristotelischer Anschauung auch aus Stoff und Form; die begrenzende Linie ist die Form, das Unbegrenzte der Stoff. Bei der aus Marmor gefertigten Statue ist der an sich formlose Marmor das Substrat, aber auch das Bild der Statue, das der Künstler vor der Bereitung dieser in seiner Phantasie bildet und schaut, hat sein Substrat ebensowohl, wie die aus Marmor gefertigte Statue, aber natürlich ein Substrat anderer Art. Denn Dinge, die ihrem Genus nach identisch sind, können ihrer Art nach sehr verschieden sein. An unserer Stelle des Philebus handelt es sich zunächst nur um die generelle Bestimmung des Wesens des Substrats. Da die Materie bestimmt ist Trägerin der Form zu sein, so mufs sie ihrer metaphysischen Natur nach ohne jede Form und Bestimmtheit sein; denn hätte sie schon an sich eine

1) In diesem Abschnitte des Philebus ist das ἄπειρον das Substrat, das zur Hervorbringung der konkreten Dinge mitwirkt. Dieses ist das qualitativ und quantitativ Unbegrenzte und Unbestimmte. Derselbe Ausdruck bezeichnet aber auch in demselben Dialoge (Phileb. p. 18 A f.) die unbegrenzte Vielheit, namentlich die unbegrenzte Vielheit der Individuen gegenüber der bestimmten Anzahl der Arten und der Einheit der Gattung. Vgl. Siebeck Untersuchungen S. 96 f. Wir haben es hier mit dem ἄπειρον im ersteren Sinne zu thun. Dafs dasselbe Wort ἄπειρον diese verschiedenen Bedeutungen hat und zwar in einem und demselben Dialoge, kann nicht befremden. Es bezeichnet das Unbegrenzte ganz allgemein, also auch das der Zahl nach Unbegrenzte und kann demnach auch die unbegrenzte Vielheit der Individuen gegenüber der Einheit der Gattung oder der bestimmten Anzahl der Arten bezeichnen. Dazu kommt noch, dafs die unendliche Vielheit der Individuen einer jeden Art nicht durch den Artbegriff, die Idee, gegeben ist, sondern lediglich durch das ihr entgegengesetzte Princip, das materielle, an welchem die Eine Idee von der wirkenden Ursache in unbegrenzter Vielheit zur Darstellung gebracht wird.

Form, so würde diese der Aufnahme der darzustellenden Form hinderlich sein; sie mufs also an sich etwas vollkommen Unbegrenztes und Unbestimmtes, sie mufs mit einem Worte ein *ἄπειρον* sein. Da Plato das Wort *ὕλη* für die Materie im metaphysischen Sinne nicht braucht, da er überhaupt für diese keinen feststehenden Kunstausdruck hat, so ist es ganz natürlich, dafs er sie der einzig möglichen Bestimmung ihres metaphysischen Wesens entsprechend geradezu *ἄπειρον* nannte. Als ein Nichtseiendes ist die Materie damit nicht bezeichnet. Zu dieser Auffassung giebt der Ausdruck *ἄπειρον* kein Recht, wie denn überhaupt im Philebus nichts darauf hinführt, dafs Plato das *ἄπειρον* als nicht seiend gedacht habe. Ganz im Gegenteil wird es gleich von vornherein zu dem Seienden gerechnet.[1]) Wenn man auch zugeben mufs, dafs nach der Grundanschauung der Platonischen Philosophie das Sein des *ἄπειρον* noch weniger als das Sein des konkreten Dinges dem Sein der Idee gleich sein kann, wenn also auch das Seiende hier in einem weitern Sinne gefafst werden mufs, der verschiedene Arten desselben zuläfst, so wird doch durch die angezogenen Stellen das Unbegrenzte ganz bestimmt zu dem Genus der *ὄντα* gerechnet und damit die Bezeichnung desselben als ein *μὴ ὄν* zur Unmöglichkeit gemacht, da man doch das *μὴ ὄν* nicht als eine Species des *ὄν* auffassen kann.[2])

Der Bezeichnung der Materie als eines *ἄπειρον* vollkommen entsprechend schildert der Timäus das Substrat, das der Sinnenwelt zu grunde liegt. „Und so ist es denn auch passend," heifst es p. 50 D—51 B, „das Aufnehmende der Mutter, das wonach gebildet das Werdende entsteht, dem Vater, die dazwischen inneliegende Natur aber dem Sohne zu vergleichen und zu bedenken, dafs, da

---

1) Phileb. 23. C: *Πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῇ διαλάβωμεν, μᾶλλον δ', εἰ βούλει, τριχῇ. — Τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας;* 26 C: *Ἀλλ' οἶμαι κατανοεῖν· ἓν μὲν γάρ μοι δοκεῖς τὸ ἄπειρον λέγειν, ἓν δὲ καὶ δεύτερον τὸ πέρας ἐν τοῖς οὖσιν.*

2) Peipers Ontologia p. 484 Anmerk.: Ultimum denique quendam *οὐσίας* gradum ab eo obtineri vidimus, quod vulgo appellari solet *μὴ ὂν* platonicum sive materia platonica. Quamquam tam *μὴ ὄντος* quam *ὕλης* nomen iniuria illi infertur. Neque enim in Timaeo usquam eius modi *μὴ ὄντος* mentio fit nec in republica aut reliquis scriptis. Nam quod reipublicae loco V p. 477a tractatur *μὴ ὄν*, praeterquam quod hypothetice tantummodo ponitur, logicam potius vim, ut objectum *ἀγνωσίας*, quam physicam habet. Sophistae vero *μὴ ὂν* etiam minus huc *pertinet.*

ein Gepräge werden soll, mannigfaltig anzuschauen in aller Mannigfaltigkeit, eben das, worin ausgeprägt es entsteht, in keiner anderen Weise dazu recht vorbereitet sein dürfte, als wenn es frei von allen den Gestalten ist, welche es irgendwoher aufzunehmen bestimmt ist. Denn wäre es einem Eintretenden ähnlich, so würde es die Gegenstände entgegengesetzter und durchaus verschiedener Natur, wenn sie herankämen, bei der Aufnahme schlecht nachbilden, indem es sein eigenes Aussehen daneben durchscheinen liefse. Deswegen ist es nötig, dafs das, was alle Gattungen in sich aufnehmen soll, frei von allen Gestalten ist, gleichwie man bei allen wohlriechenden Salben zuvörderst eben dieses künstlich herzustellen sucht: man macht die zur Aufnahme der Gerüche bestimmten Flüssigkeiten so viel als möglich geruchlos. Und alle, die es unternehmen in etwas Weichem Gestalten zu formen, die lassen durchaus keine Gestalt sichtbar bleiben, sondern ebenen vorher den Stoff und machen ihn so glatt als möglich. Ebenso nun mufs auch das, was häufig die Abbilder alles Ewigen (der Ideen)[1] in allen seinen Teilen treu aufnehmen soll, selbst aller Gestaltung bar sein. Deshalb eben wollen wir die Mutter und Aufnehmerin alles gewordenen Sichtbaren und überhaupt sinnlich Wahrnehmbaren weder Erde noch Luft noch Feuer noch Wasser nennen, noch mit dem Namen dessen, was aus diesen oder woraus diese entstanden; sondern wenn wir es als ein unsichtbares, gestaltloses, allempfängliches Wesen, das auf irgendeine unerklärliche Weise an dem Denkbaren (*τοῦ νοητοῦ*) teil hat und sehr schwierig zu erfassen ist, bezeichnen, so werden wir keine irrige Behauptung aussprechen. Soweit es aber auf grund des früher Gesagten möglich ist seine Beschaffenheit zu begreifen, möchte man wohl am richtigsten in folgender Weise darüber sprechen: als Feuer erscheine der jedesmal in Feuer, als Wasser, der in Wasser übergegangene Teil desselben, als Erde und Luft erscheine es, insofern es Nachbildungen dieser in sich aufnimmt.“ Dieselbe Bestimmung des Substrats findet sich p. 50 A. „Wenn einer“, heifst

1) 51 A: *ταὐτὸν οὖν καὶ τῷ τὰ τῶν πάντων ἀεί τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν.* Stallbaum streicht *τε* nach *ἀεί*, wohl mit Recht. Dagegen verteidigt Susemihl in der Anmerkung zu dieser Stelle in seiner Übersetzung des Timäus (S. 767) die überlieferte Lesart: „Zuerst mufs nämlich im Gegensatz gegen die eben gewählten Beispiele ganz nackt das logische *τῶν πάντων* stehen, und die metaphysische Erklärung, dafs diese *πάντα* eben die Ideen, die *ἀεὶ ὄντα* sind, konnte daher nur durch ein *τε* angeschlossen werden.“

es da, „der aus Gold alle möglichen Gestalten gebildet hat, nicht müde würde, jegliche in alle möglichen umzubilden, und nun jemand auf eine derselben hinwiese und fragte, was doch das sei, dann wäre es, um die richtige Antwort zu geben, bei weitem das Sicherste zu sagen: „Gold“, das Dreieck aber und die anderen Gestaltungen, die darin sich bildeten, diese nimmer als seiend zu bezeichnen, da sie ja, während etwas von ihnen gesetzt wird, wechseln, sondern wenn sie nur die Bezeichnung „ein derartiges“ mit einiger Sicherheit annehmen wollen, uns zu begnügen. Dieselbe Rede gilt nun auch von dem Wesen, das alle Körper in sich aufnimmt; dieses mufs man als das stets Gleiche bezeichnen; denn es tritt aus seiner eigenen Natur durchaus nicht heraus. Nimmt es doch stets alles in sich auf und hat sich nie und in keiner Weise irgend einem der Eintretenden ähnlich gestaltet; denn es ist seiner Natur nach für ein jedes als Bildungsstoff gesetzt, der durch das Eintretende in Bewegung gesetzt und gestaltet wird und durch dieses bald so, bald anders erscheint.“

Demnach stimmt es sowohl mit dem Philebus als mit dem Timäus vollkommen, wenn Aristoteles uns überliefert, Plato habe das Unbegrenzte (τὸ ἄπειρον) an sich zum Princip gemacht. Man vergleiche Phys. III 4. 203a 1: „Alle nämlich, welche sich in ausreichender Weise mit solcher Philosophie beschäftigt zu haben scheinen, haben das Unbegrenzte behandelt, und alle nehmen es als ein Princip der seienden Dinge an, die einen, wie die Pythagoreer und Plato, an sich, nicht als irgend einem andern zukommend, sondern so, dafs das Unbegrenzte selbst Substanz ist (καθ' αὑτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον).“ Was das heifsen soll, zeigt deutlich der Gegensatz a 16: „Die Naturphilosophen aber legen sämtlich dem Unbegrenzten irgend eine andere Substanz aus der Zahl der sogenannten Elemente zu grunde, wie zum Beispiel Wasser oder Luft oder das zwischen diesen in der Mitte Liegende.“ Diese Aristotelische Überlieferung stimmt gerade zu dem Philebus vortrefflich. Gegenüber den Naturphilosophen, die Wasser oder Luft oder Feuer zum Substrate machten und dieses als ἄπειρον bezeichneten, tritt im Philebus das ἄπειρον an sich als Substrat auf. Aristoteles mufste so schreiben, wenn ihm die Bestimmungen des Philebus vorschwebten. Das ἄπειρον erscheint hier durchaus als Subjekt, das ἄπειρον an sich ist hier Substrat. Es ist sehr wahrscheinlich, dafs Aristoteles, als er jene Stelle der Physik verfafste, an den von dem ἄπειρον handelnden Abschnitt des Philebus gedacht hat. Ebenso

befindet sich diese Überlieferung im vollkommensten Einklange mit dem Timäus, wenn auch dort diese Bezeichnung nicht vorkommt. Plato erkennt, wie wir sahen, im Timäus die vier Elemente an, aber sie sind ihm nichts Substanzielles; das Substanzielle ist ihm vielmehr das diesen zu grunde Liegende, das an sich jeder Bestimmtheit vollkommen entbehrt, also durchaus ein ἄπειρον ist. Wie sich aber Plato dieses dachte, ob als wirklichen Stoff, oder als den Raum und das bloſse Auseinander, läſst sich aus jener Aristotelischen Angabe nicht entnehmen, sondern muſs in erster Linie nach Platos eigenen Bestimmungen jenes Substrates entschieden werden.[1]) Die gewählte Bezeichnung paſst ebenso gut auf einen allgemeinen, aller Formen entbehrenden, aber für alle gleich sehr empfänglichen wirklichen Stoff, als auf den bloſsen Raum und paſst auch auf den durch unsere Vorstellung gesetzten Stoff, und es ist alle Wahrscheinlichkeit vorhanden, daſs Plato absichtlich einen ganz allgemeinen Ausdruck für das Substrat gewählt hat, um verschiedene Arten desselben statuieren zu können.

Es fragt sich nun, auf welche Weise wir zur Erkenntnis jenes an sich vollkommen unbestimmten Substrates kommen. Mit den Sinnen kann es nicht wahrgenommen werden, da das sinnlich Wahrnehmbare doch eine bestimmte Form haben muſs; aber ebenso wenig ist es nach der Platonischen Erkenntnistheorie mit dem Geiste erfaſsbar, da es, aller Form entbehrend, auch nichts Begriffliches sein kann. Wir erkennen es nach Platos Angabe Tim. 52 B vermittelst eines *νόθος λογισμός*. Was soll das heiſsen? Betrachten wir einen Augenblick Platos Erkenntnistheorie! Er unterscheidet bekanntlich die Welt der Ideen und die Sinnenwelt. Die Ideen erkennen wir mit dem *νοῦς*. Dieser hatte, bevor er in die Erdenwelt eintrat, die Ideen geschaut; in diesen Leib gefesselt, vergiſst er sie zunächst, beunruhigt und gestört durch die Bewegungen des Leibes und die auf ihn eindringenden Eindrücke der Sinnenwelt. Aber allmählich kommt er wieder zu sich, so daſs er die

1) Zeller beruft sich auf diese Aristotelische Angabe zur Unterstützung seiner Auffassung der Platonischen Materie als des bloſsen Raumes. Er sagt nämlich a. a. O. II 1 S. 614: „Er (Aristoteles) versichert, Plato habe das Unbegrenzte (*ἄπειρον*) als Princip gesetzt, nicht in dem Sinne, daſs unbegrenzt nur Prädikat eines andern Substrats, sondern so, daſs das Unbegrenzte als solches Subjekt sein sollte.“ Das ist dem Philebus sowohl als dem Timäus gegenüber auch dann vollkommen richtig, wenn Plato einen wirklichen Stoff angenommen hat, der an sich aller Formen vollkommen entbehrt.

Ideen in der ἀνάμνησις wieder erfassen kann. Das andere Gebiet ist die Sinnenwelt. Diese nehmen wir durch die Sinne wahr, und wir bilden uns Vorstellungen von derselben, die in das Gebiet der δόξα gehören. Die Ideen sind die Urbilder, die Dinge der Sinnenwelt sind die konkreten Abbilder derselben; auch sie sind also durch die Ideen bestimmt und werden erst dadurch fähig, Gegenstand der Wahrnehmung und Vorstellung zu werden. Wozu gehört nun jenes Substrat? Idee ist es sicher nicht; also kann es auch nicht Objekt des νοῦς sein. Aber es ist auch kein konkretes Ding, da es jeder Bestimmtheit durch die Form ermangelt; demnach kann es auch nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden. Sehen wir von der Platonischen Erkenntnistheorie ab, so ist es sehr leicht anzugeben, wodurch wir zu dem Begriffe eines vollkommen unbestimmten Substrates gelangen: einfach durch Abstraktion. Man denkt sich von dem konkreten Dinge jede Form und Bestimmtheit hinweg, was übrig bleibt, ist das unbestimmte Substrat. Die metaphysische Schwierigkeit, die sich dabei ergiebt, geht uns hier nichts an. Sehr richtig sagt in dieser Beziehung Aristoteles:[1]) „Denn wenn von der Kugel die Grenze und die Eigenschaften abgezogen werden (ἀφαιρεθῇ), bleibt aufser dem Stoffe nichts.“ Plato hat aber in seiner Erkenntnistheorie keine Stelle für die Abstraktion. Dafs wir zu der Erkenntnis eines vollkommen unbestimmten Substrates nur durch geistige Thätigkeit gelangen, weifs er recht wohl, darum nennt er diese Operation einen λογισμός; aber die Thätig-

---

1) Phys. IV 2. 209 b 9. Dagegen gewinnt Aristoteles Phys. I 7. 191 a 7 ff. die Vorstellung des Substrates durch die Analogie. „Die zu grunde liegende Substanz ist aus der Analogie verständlich; denn wie sich zur Statue das Erz und zum Sopha das Holz oder wie sich zu irgend einem andern von dem, was Gestalt hat, der Stoff und das Formlose vor der Annahme einer Form verhält, so verhält sich diese zu grunde liegende Substanz zu dem Wesen und zu dem bestimmten Etwas und zu dem Seienden.“ Ebenso Teichmüller, Literarische Fehden S. 294: „Allein wie kommen wir denn überhaupt auf die Vorstellung der Materie? Offenbar durch einen Schlufs und zwar durch eine Analogie (Metaph. p. 1048 a 36: δεῖ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν). Indem wir genötigt sind, alles bestimmte, gegensätzliche Sein aus ihrem Begriffe zu tilgen, bleibt uns das durch Analogie erkannte, für alle Gegensätze hinreichende, an sich unbestimmte Vermögen übrig (Metaph. p. 1029 a 20: λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν).“ Es ist leicht zu sehen, dafs sich die beiden Auffassungen nicht widersprechen, sondern einander ergänzen. Durch die Analogie werden wir darauf hingeführt, alles bestimmte, gegensätzliche Sein aus dem Begriffe der Materie zu tilgen, also veranlafst jene Abstraktion vorzunehmen.

keit des Geistes müfste nach Platonischer Anschauung auf etwas Begriffliches, auf eine Form treffen, während sie hier etwas zum Resultate hat, was jeder Form bar und ledig ist. Deshalb ist jener *λογισμὸς* ein *νόθος λογισμός*; er ist nicht ein vollkommen ebenbürtiges Glied in der Familie der Platonischen Erkenntnisweisen; hervorgegangen aus der Verbindung von geistiger Thätigkeit mit einem jeder Form entbehrenden Objekte erscheint er als Bastardkind. Damit aber jenes Substrat überhaupt erkennbar werde, mufs es nach der Platonischen Anschauung etwas von der Idee an sich haben, namentlich da es Objekt einer geistigen Thätigkeit, eines *λογισμὸς* ist. Das Erkennbare im vollen Sinne des Wortes ist nach Platonischer Auffassung die Idee, alles andere wird, soweit es überhaupt erkennbar ist, erkennbar durch die Teilnahme an der Idee. Erst auf diese Weise wird alles Werdende erkennbar, nämlich dadurch dafs es ein Abbild der Idee wird und somit an ihr teil hat. Da nun die Materie ungeworden ist, so kann mit dem *μεταλαμβάνειν τοῦ νοητοῦ* (Tim. 51 A) nicht eigentlich ein Teilhaben an der Idee gemeint sein, „sondern nur eine gewisse Verwandtschaft zwischen beiden entgegengesetzten Faktoren, eine Gemeinschaft der Materie mit dem Charakter des Unsinnlichen und Intellegiblen, welcher der Idee eigentümlich ist“.[1]) Aber wie kann denn jenes ganz unbestimmte und jeder Form entbehrende Substrat diesen Anteil an dem Idealen haben? *ἀπορώτατά πῃ*,[2]) mira quadam ratione, lautet die Antwort. Das Attribut *νόθος* und die adverbiale Bestimmung *ἀπορώτατά πῃ* decken sich vollkommen. Plato befindet sich hier einfach in Verlegenheit; er hat eben in seiner Erkenntnistheorie keine Stelle für die Abstraktion, und dies wiederum scheint mir daher zu kommen, dafs er seine Erkenntnisstufen nicht genetisch entwickelt, sondern nach seiner fundamentalen Unterscheidung von Urbild und Abbild konstruiert hat. Soviel aber ist aus diesen Bestimmungen ganz klar, dafs ebenso, wie im Philebus das *ἄπειρον* zu dem Seienden gerechnet wird, dem *τρίτον γένος* im Timäus ein Sein beigelegt wird. Hätte der Timäus die Materie als ein Nichtseiendes bezeichnen wollen, so müfste er ihr jeden Anteil an dem Denkbaren absprechen und müfste sie als ein schlechthin Unerkennbares bezeichnen. Denn Erkanntwerden

---

1) Susemihl im Philolog. Anz. No. 7 (Juli 1873) in der Recension meiner früheren Abhandlung „Das materiale Princip der Platonischen Metaphysik“. Gera 1872 Progr.

2) *Tim. 51 A: μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ.*

und Sein entsprechen sich bei Plato. Was irgendwie erkannt werden kann, das hat auch ein Sein.[1])

Die bisherigen Ausführungen betreffen die metaphysische Natur des Substrates. Natürlich kann dasselbe in der Wirklichkeit niemals in dieser Weise existieren, sondern mufs immer in einer bestimmten Form erscheinen, mag dieselbe auch noch so unvollkommen sein. Der Timäus läfst dieses Substrat bereits vor der Erschaffung der Welt durch Gott da sein; es ist demnach ganz konsequent, wenn er dasselbe, bevor Gott die Elemente aus ihm bildete, in Formen, wenn auch in regellosen und unvollkommenen, existieren läfst. Bevor die Welt eingerichtet wurde, war es, in Wasser und Feuer, in Erde und Luft verwandelt, vielgestaltig zu schauen. Weil es aber angefüllt war mit ungleichen und ungleichmäfsigen Kräften, so war es selbst nirgends gleichmäfsig, sondern ohne Mafs wurde es bewegt und mafslos bewegte es die Gestalten, die es angenommen hatte. Daher kam es, dafs sich durch seine eigene Natur Leichtes und Schweres sonderte und die vier Elemente entstanden. Aber noch nicht hatten sie ihre wahre Natur erlangt, welche ihnen Gott erst nachher gab, sondern es waren nur Spuren von Elementen, vermischt und vermengt unter einander ohne Ordnung und Mafs. Überhaupt verhielten sie sich so, wie sich das verhalten mufs, dem der Gott fern ist.[2])

Diese Erörterungen stehen mit den vorausgegangenen Bestimmungen nicht in Widerspruch, wiewohl dies mehrfach behauptet worden ist. Die Form ist eben für das Substrat etwas Accessorisches, an sich entbehrt auch hier das Substrat jeder Form und Bestimmtheit, auch hier ist es seiner metaphysischen Natur nach ein *ἄπειρον*. Freilich erhebt sich hier eine Schwierigkeit. Woher kam dem Substrate, das an sich jeder Bestimmtheit entbehrt, die Kraft der Bewegung? Denn die Kraft wäre doch eine Bestimmtheit

---

1) Republ. V 476 E f: *ὁ γιγνώσκων γιγνώσκει τὶ ἢ οὐδέν; σὺ οὖν μοι ὑπὲρ ἐκείνου ἀποκρίνου. Ἀποκρινοῦμαι, ἔφη, ὅτι γιγνώσκει τι. Πότερον ὂν ἢ οὐκ ὄν; Ὄν· πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη; Ἱκανῶς οὖν τοῦτο ἔχομεν, κἂν εἰ πλεοναχῇ σκοποῖμεν, ὅτι τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον; Ἱκανώτατα. — — Οὐκοῦν ἐπεὶ ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ τῷ μὴ ὄντι κτλ.* — Siebeck Untersuchungen zur Philosophie der Griechen S. 65: „Die Voraussetzungen, auf welchen die Ideenlehre ruht, lassen sich gegenüber den skeptischen Argumenten der Sophistik in die beiden Sätze zusammenfassen: a) Was ist, mufs erkennbar sein. b) Was erkannt wird, mufs sein."

2) *Tim.* 52 D ff.

der Materie. Doch kann man aus dieser Schwierigkeit nicht ohne weiteres folgern, dafs Plato an jener Stelle nicht im Ernst gesprochen habe. Diese Annahme erscheint namentlich aus dem Grunde bedenklich, weil sich Plato ersichtlich abmüht, das Substrat deutlich zu machen. Er selbst nennt es dunkel und schwer zu begreifen und versucht es von den verschiedensten Seiten her, die Natur desselben zu veranschaulichen; er würde ja selbst jeden Erfolg seiner Bemühung vereiteln, wenn er plötzlich nicht im Ernste spräche. Diese hier vorgetragene Annahme einer sekundären Materie ist allerdings nur dann notwendig, wenn man, wie es im Timäus geschieht, einen zeitlichen Anfang der Welt annimmt und nicht ihre Entstehung in alle Ewigkeit zurückversetzt oder ihr ein anfangsloses Werden beilegt. Hält man dies letztere für die eigentliche Ansicht Platos, glaubt man, der Timäus statuiere hier nur deshalb einen zeitlichen Anfang der Welt, weil er dieselbe gewissermafsen vor unsern Augen konstruiert, und er führe nur aus dem Grunde jeden der sie bildenden Faktoren für sich vor, weil er in sinnlich anschaulicher Weise den Demiurgen nach Art eines menschlichen Werkmeisters thätig sein läfst: dann hat die Materie überhaupt niemals für sich existiert, sondern immer nur in Verbindung mit den von Gott gewollten Formen, und die Sonderung ist nur eine logische, die in Wirklichkeit niemals bestanden hat. Und das kann recht gut Platos Ansicht gewesen sein. Aber das Eine bleibt doch, wie wir bald sehen werden: Plato läfst der Materie eine ihr eigentümliche Kraft, die vielfach der Form Widerstand leistet. Denkt man sich nun diese mit Kraft ausgerüstete Materie als für sich bestehend, so mufs eine Anschauung nach Art der im Timäus vorgetragenen herauskommen. Diese Materie würde, sich selbst überlassen, in der im Timäus geschilderten oder wenigstens in ähnlicher Weise sich verhalten müssen.

Gehen wir nun zur weiteren Betrachtung der Platonischen Bestimmungen des Unbegrenzten im Philebus über! In diese Kategorie rechnet Plato alles, was das Mehr und Minder, das Garstark und Gelassen, das Zusehr und alles, was derartig ist, in sich aufnimmt.[1]) Es gehört also in die Klasse des Unbegrenzten alles was in qualitativer oder quantitativer Beziehung eine Steigerung oder Verminderung erfahren kann, und diese unbedingte Möglichkeit der

1) P. 24 E: Ὁπόσ' ἂν ἡμῖν φαίνηται μᾶλλόν τε καὶ ἧττον γιγνόμενα καὶ τὸ σφόδρα καὶ ἠρέμα δεχόμενα καὶ τὸ λίαν καὶ ὅσα τοιαῦθ' ἅπαντα, εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἓν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι.

Steigerung oder Verminderung ist nötig, damit die Materie ein geeignetes Substrat für die Aufnahme der mannigfaltigsten Formen und Bestimmungen sei. Vorzugsweise aber gebraucht Plato als Kennzeichen des Unbegrenzten das Mehr oder Weniger.[1]) Dieser Allgemeinheit der Definition entspricht es, dafs Plato viele Arten der Materie annimmt.[2]) Angeführt werden folgende: Das Wärmere und Kältere, das Trocknere und Feuchtere, das Mehr und Weniger, das Schnellere und Langsamere, das Gröfsere und Kleinere, das Hohe und Tiefe. Es ist offenbar, dafs jedesmal zwei mit einander verbundene Gegensätze eine Art des Unbegrenzten bezeichnen. Das Mehr und Weniger, die Steigerung und Verminderung, mufs eben jedes Mal innerhalb der einander entsprechenden Gegensätze stattfinden. In jener Aufzählung herrscht der Komparativ vor, und allerdings ist der Komparativ vorzugsweise geeignet die Natur des Unbegrenzten zu bezeichnen; denn da die Komparative ohne Angabe des Gegenstandes, an dem gemessen wird, gesetzt sind, so ist der Grad vollkommen unbestimmt, und die ungehemmte Vermehrung und Verminderung kommt so sehr schön zur Darstellung. Aber auch der Positiv ist zulässig. So heifst es 26 A: *ἐν δὲ ὀξεῖ καὶ βαρεῖ καὶ ταχεῖ καὶ βραδεῖ, ἀπείροις οὖσιν.* Aristoteles braucht, wo er von den Platonischen Arten des *ἄπειρον* spricht, regelmäfsig den Positiv. So sagt er bekanntlich immer, Plato habe *τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν* zum Substrate der Dinge gemacht, während Plato an unserer Stelle *μεῖζον καὶ σμικρότερον* sagt. Offenbar ist auch diese Übereinstimmung der Aristotelischen Überlieferung mit dem Philebus von der gröfsten Wichtigkeit für die Würdigung der Bedeutung dieses Dialogs. Allerdings stellt Aristoteles die Sache auch so dar, als ob mit dem Grofsen und Kleinen Plato ein zwiefaches Unbegrenztes gelehrt habe.[3]) Diese ganz falsche Darstellung

---

1) Phileb. 25 C: *Πρόσθες δὴ ξηρότερον καὶ ὑγρότερον αὐτοῖς, καὶ πλέον καὶ ἔλαττον, καὶ θᾶττον καὶ βραδύτερον, καὶ μεῖζον καὶ σμικρότερον, καὶ ὁπόσα ἐν τῷ πρόσθεν τῆς τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον δεχομένης ἐτίθεμεν εἰς ἓν φύσεως.*

2) 24 A: *ὅτι δὲ τρόπον τινὰ τὸ ἄπειρον πολλά ἐστι, πειράσομαι φράζειν.* 23 E: *Πρῶτον μὲν δὴ τῶν τεττάρων τὰ τρία διελόμενοι, τὰ δύο τούτων πειρώμεθα, πολλὰ ἑκάτερον ἐσχισμένον καὶ διεσπασμένον ἰδόντες, εἰς ἓν πάλιν ἑκάτερον συναγαγόντες νοῆσαι, πῇ ποτε ἦν αὐτῶν ἓν καὶ πολλὰ ἑκάτερον.*

3) Vgl. z. B. Phys. III 4. 203 a 15: *Πλάτων δὲ δύο τὰ ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.* 6. 206 b 27: *ἐπεὶ καὶ Πλάτων διὰ τοῦτο δύο τὰ ἄπειρα ἐποίησεν, ὅτι καὶ ἐπὶ τὴν αὔξην δοκεῖ ὑπερβάλλειν καὶ εἰς ἄπειρον ἰέναι καὶ ἐπὶ τὴν καθαίρεσιν.* Hier wird der Grund für die Bezeich-

erklärt sich aber aus einer Eigentümlichkeit des Aristoteles bei der Besprechung Platonischer Theorien, die nicht selten hervortritt, dafs er sich nämlich ganz streng an den Ausdruck hält in einer Weise, die eine rein äufserliche Betrachtung des von Plato Gesagten zur Folge hat.

Betrachten wir nun diese Arten des Unbegrenzten etwas näher! Das Wärmere und Kältere bezeichnet die noch vollkommen unbestimmte Temperatur, welche warm und kalt und beides wieder in ganz verschiedenen Graden werden kann, d. h. es bezeichnet das noch vollkommen unbestimmte Substrat der Temperatur, in welchem die entgegengesetzten Eigenschaften in jedem beliebigen Grade zur Erscheinung kommen können.[1]) Das Trocknere und Feuchtere ist das Substrat der Elemente, doch nicht ausschliefslich, denn diese sind zugleich ein Kälteres und Wärmeres, ein Schwereres und Leichteres. Wenn es p. 25 E heifst: „Erzeugt nicht bei Krankheiten die richtige Vereinigung dieser das Wesen der Gesundheit?", so passen von den angeführten Arten des Unbegrenzten hierher nur das Trocknere und Feuchtere und das Wärmere und Kältere. Hinzufügen müfsten wir wohl noch das Schwerere und Leichtere.[2]) Das Mehr und Weniger bezeichnet die Art des Unbegrenzten, aus dem durch die Verbindung mit der Grenze die Zahlen entstehen.[3]) Das Gröfsere und Kleinere dagegen bezeichnet

---

nung des ἄπειρον durch τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, h. e. id quod et augendo et diminuendo pariter est idoneum, wie Bonitz Aristot. Metaph. II p. 92 treffend sagt, richtig angegeben, aber der doppelte Name bezeichnet doch nur eine und dieselbe Sache nach zwei wesentlichen Seiten hin. Vgl. Susemihl Genet. Entw. II S. 511 f.

1) Phileb. 26 A: καὶ μὴν ἔν γε χειμῶσι καὶ πνίγεσιν ἐγγενόμενα τὸ μὲν πολὺ λίαν καὶ ἄπειρον ἀφείλετο, τὸ δὲ ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον ἀπειργάσατο. — Οὐκοῦν ἐκ τούτων ὧραί τε καὶ ὅσα καλὰ πάντα ἡμῖν γέγονε, τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν πέρας ἐχόντων συμμιχθέντων;

2) Vgl. Müllers Anmerkung zu dieser Stelle (IV 764): „Nach Platon und Aristoteles besteht unser Körper wie alles Materielle aus den gewissermafsen sich entgegengesetzten vier Elementen, Feuer, Wasser, Luft und Erde. Das Zuviel oder Zuwenig eines derselben, das naturwidrige Überwiegen des Trocknen gegen das Feuchte, des Kalten gegen das Warme, des Schweren gegen das Leichte, oder umgekehrt, erzeugt Krankheit, und das Wiederherstellen des rechten Ebenmafses und Gleichgewichts stellt die Gesundheit wieder her. Ausführlicher werden wi[r] das im Timäus (82 A) auseinandergesetzt finden. Bei dem dieser habe[n] wir also „Gegensätze" zu ergänzen."

3) Aristot. Metaph. N 1. 1088 a 15: οἱ δὲ τὸ ἄνισον ὡς ἕν τι, τ[ὴν δυ]άδα δὲ ἀόριστον ποιοῦντες μεγάλου καὶ μικροῦ, πόρρω λίαν τῶν [...] [...]ῶν λέγουσιν. πάθη τε γὰρ ταῦτα καὶ συμβεβη[κότα]

das noch vollkommen unbestimmte räumliche Quantum, doch ist es von den Platonikern zum Teil auch in weiterem Umfange genommen worden, so dafs es zugleich auch für das Substrat der Zahlen galt.[1]) Der Stoff, der dem schaffenden Künstler als Substrat für das zu fertigende Kunstwerk dient, ist noch gröfser und kleiner, d. h. er kann viel oder wenig nehmen, je nachdem die in ihm zu verwirklichende Form es erheischt. Diese bestimmt das Quantum, welches nunmehr aufhört ein schwankendes zu sein und als Träger der Form zugleich durch diese begrenzt wird. Dasselbe findet statt, wenn sich der Mathematiker eine geometrische Figur vorstellt. Das hier durch die Vorstellung gesetzte Substrat der Figur ist an sich vollkommen unbestimmt, da er ja die Figur sich gröfser und kleiner und von jeder nur denkbaren Gestalt vorstellen kann. Das Substrat erhält erst seine Bestimmtheit durch die dasselbe einschliefsenden Linien. Demnach ist mit dem Ausdruck *μεῖζον καὶ σμικρότερον* nicht im entferntesten etwas darüber ausgesagt, ob dieses Substrat als wirklicher Stoff zu denken ist oder als das blofse Auseinander, das hinwiederum entweder aufser uns existiert oder durch unsere Vorstellung mit erzeugt wird. Die gewählte Bezeichnung läfst alle drei Auffassungen zu und soll alle drei zulassen. Da nun von diesem Gröfseren und Kleineren, wie wir sahen, das Grofse und das Kleine durchaus nicht verschieden ist, von welchem Aristoteles lehrt, dafs es Plato als die Materie betrachtet habe, so kann man auch nicht aus dieser Bezeichnung der Platonischen Materie bei Aristoteles schliefsen, Plato habe nur den leeren Raum oder das blofse Auseinander als Substrat für die Dinge angenommen. Von dieser Art des Unbegrenzten unterschieden die Platoniker wieder Unterarten: das Lange und Kurze, welches sie als Substrat der Linie ansahen, das Breite und Schmale, das Substrat der Fläche, das Tiefe und Flache, das Substrat des Körpers.[2]) Doch gehen wir weiter in der Betrachtung der von Plato im Philebus aufgeführten Arten des Unbegrenzten!

---

*μᾶλλον ἢ ὑποκείμενα τοῖς ἀριθμοῖς καὶ τοῖς μεγέθεσίν ἐστι, τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον ἀριθμοῦ, καὶ μέγα καὶ μικρὸν μεγέθους.* (Der hier erhobene Einwand schliefst sich mehr an das Wort als an die Sache an.) Metaph. A 9. 992 a 16: *ὥσπερ οὖν οὐδ' ἀριθμὸς ὑπάρχει ἐν αὐτοῖς, ὅτι τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον ἕτερον τούτων.*

1) Aristot. Metaph. N 1. 1087 b 18: *οἱ μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγοντες μετὰ τοῦ ἑνός, τρία ταῦτα στοιχεῖα τῶν ἀριθμῶν, τὰ μὲν δύο ὕλην, τὸ δὲ ἓν τὴν μορφήν, οἱ δὲ τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον, ὅτι τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν μεγέθους οἰκειότερα τὴν φύσιν.*

2) Aristot. Metaph. M 9. 1085 a 9: *οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῶν εἰδῶν* (= aus

Das Schnellere und Langsamere ist das Substrat der Bewegung und somit auch des Rhythmus. Die Bewegung, die noch schneller und langsamer sein kann, also die noch vollkommen unbestimmte Bewegung ist für den Dichtenden und Komponierenden das Substrat, dem er seine Maſse einfügt. Durch diese Verbindung des Maſses mit dem Schnelleren und Langsameren entsteht eine bestimmt geregelte Bewegung und damit ein bestimmter Rhythmus. Das Hohe und Tiefe endlich ist die gesamte Masse der Töne in der vollkommensten Unbestimmtheit, die dem Komponisten das Substrat für seine Schöpfungen liefert. Denn wenn diese unbestimmte Masse der Töne durch gewisse Verhältnisse bestimmt wird und der Rhythmus hinzutritt, so entsteht die Musik.[1]) Diese Bezeichnungen des Substrates erinnern uns an Aristoteles. Wenn Plato immer die entgegengesetzten Eigenschaften verbindet, um die Arten des Unbegrenzten zu bezeichnen, so liegt derselbe Gedanke zu Grunde, den Aristoteles mit den Worten auszudrücken pflegt: Die Materie ist der Potenz nach das Entgegengesetzte.

Das Gemeinsame in allen diesen Bezeichnungen der verschiedenen Arten des Substrates besteht in der Zweiheit des Ausdruckes, durch welche das Substrat selbst als in einer nach den beiden entgegengesetzten Seiten hin gehenden Entzweiung begriffen dargestellt wird. Jede Art des Substrates geht nach den einander entgegengesetzten Seiten hin ohne Schranke aus einander, und somit ist die Zweiheit die auf sie alle passende Bezeichnung ihres Wesens. Es ist demnach schon in dem Philebus der Grund für die spätere Bezeichnung der Materie als einer *δυὰς* gegeben,[2]) und wenn Aristoteles das Substrat des Mathematischen und der Idealzahlen nach dem Sprachgebrauche der Platonischen Schule als *δυὰς ἀόριστος* bezeichnet, die Späteren aber das materielle Princip überhaupt so bezeichnen,[3]) so erinnert dieses Attribut *ἀόριστος* wiederum

---

den Arten) *τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ποιοῦσιν, οἷον ἐκ μακροῦ μὲν καὶ βραχέος τὰ μήκη, πλατέος δὲ καὶ στενοῦ τὰ ἐπίπεδα, ἐκ βαθέος δὲ καὶ ταπεινοῦ τοὺς ὄγκους· ταῦτα δέ ἐστιν εἴδη τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ.* Α 9. 992 a 10: *βουλόμενοι δὲ τὰς οὐσίας ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς μήκη μὲν τίθεμεν* (wir — die Platonische Schule, zu der sich Aristoteles selbst dann rechnet, wenn er ihre Lehrsätze angreift) *ἐκ μακροῦ καὶ βραχέος, ἔκ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου* (— aus einer Art des Groſsen und Kleinen) *καὶ ἐπίπεδον ἐκ πλατέος καὶ στενοῦ, σῶμα δ' ἐκ βαθέος καὶ ταπεινοῦ.*

1) Phileb. 26 A: *ἐν δὲ ὀξεῖ καὶ βαρεῖ καὶ ταχεῖ καὶ βραδεῖ, ἀπείροις οὖσιν, ἆρ' οὐ ταὐτὰ ἐγγιγνόμενα ταῦτα ἅμα πέρας τε ἀπειργάσατο καὶ μουσικὴν ξύμπασαν τελεώτατα ξυνεστήσατο;*

2) Susemihl Genet. Entwickl. II S. 512.

3) *Vgl.* Überweg Rhein. Museum N. F. IX 1. S. 72: „Das Unbe-

lebhaft an das *ἄπειρον* des Philebus. Diese Bezeichnung entspricht vollkommen der Darstellung des materialen Principes in diesem Dialoge.[1])

Kehren wir noch einmal mit wenigen Worten zu der Behandlung des *ἄπειρον* im Philebus zurück! Wir haben hier das eine Genus *ἄπειρον*, dessen eigentümliches Wesen durch das *μᾶλλόν τε καὶ ἧττον* ausgesprochen wird, und in wie viele und von einander ganz verschiedene Arten zerfällt dieses eine Genus! Da haben wir das Substrat des menschlichen Körpers, seiner Gesundheit und Schönheit, das Substrat der Temperaturverhältnisse und der Jahreszeiten, das Substrat der Harmonie und des Rhythmus und andere mehr. Und selbst innerhalb einer und derselben Wissenschaft, der Mathematik, ist das den geometrischen Gestalten als Substrat dienende Quantum (das Gröſsere und Kleinere) ein ganz anderes Quantum als das Quantum, welches den Zahlen zu grunde liegt (das Mehr und Weniger). Wenn nun so das eine Genus in so ganz verschiedene Arten zerfällt, was hindert denn da, daſs eine Art wieder in Unterarten zerfällt? Die Bestimmungen des Philebus über das Wesen des *ἄπειρον* sind so allgemein, daſs man für die Arten desselben von vornherein Unterarten erwarten kann. Es ist also von vornherein durchaus möglich, daſs Plato von dem Groſsen und Kleinen, dem räumlich ausgedehnten Substrate, wieder Unterarten angenommen hat. Es liegt sogar der Gedanke sehr nahe, daſs Plato geflissentlich die Bestimmungen so allgemein gefaſst hat,

grenzte oder Groſse und Kleine in der Gattung des Mathematischen ist die *ἀόριστος δυάς*. Aristoteles bezeugt (Met. N 3 § 19): *τὸν ἀριθμὸν γενέσθαι ἄλλως ἢ ἐξ ἑνὸς καὶ δυάδος ἀορίστου ἀδύνατον κατ' ἐκεῖνον.* Vgl. M 8 § 25. Das Unbegrenzte in den übrigen Gattungen dagegen bezeichnet Aristoteles zwar oft als eine *δυάς* (nämlich als das Groſse und Kleine, aber niemals als die *ἀόριστος δυάς* (worauf zuerst Trendelenburg de ideis p. 48 ff. aufmerksam gemacht hat). Die Späteren zwar vernachlässigen diese Unterscheidung; aus dem Gebrauche des Aristoteles aber geht offenbar hervor, daſs die *ἀόριστος δυὰς* die Art des *ἄπειρον* oder *μέγα καὶ μικρὸν* ist, welche der mathematischen Gattung angehört.“ Susemihl Genet. Entw. II S. 532 f. macht dagegen mit Recht darauf aufmerksam, daſs nicht bloſs für das Mathematische, sondern auch für die Idealzahlen (= Ideen) der Ausdruck *δυὰς ἀόριστος* durch Aristoteles' bezeugt ist. Vgl. S. 533: „Allein nicht bloſs bei der Platonischen Ableitung der mathematischen Zahlen, sondern auch bei der der idealen, also der Ideen selbst wird dieser Ausdruck, wie es auch im übrigen um ihn stehen mag, gebraucht. Met. XIII 7. 1081 a 13—26, b 17—26 und 31, 1082 a 13—15 und 30 ff., b 30.“

1) Wie sich aus den Platonischen Bestimmungen über die Materie ganz von selbst der Begriff der unbestimmten Zweiheit entwickeln konnte, zeigt *Teichmüller* Studien z. Gesch. d. Begr. S. 323 ff.

um eine solche Unterscheidung zu ermöglichen. Ganz offenbar kann man nach den Bestimmungen des Philebus bei dem Grofsen und Kleinen sowohl an ein intellegibles[1]) als an ein realistisches Substrat denken. Dafs diese beiden Arten des Substrates Plato wirklich angenommen habe, dieser Gedanke wird uns schon dadurch nahe gelegt, dafs wir bei Aristoteles die Annahme beider klar und bestimmt ausgesprochen finden. Aristoteles statuiert bekanntlich zwei Arten der *ὕλη*, eine *ὕλη αἰσθητὴ* und eine *ὕλη νοητή*. Zu der zweiten Art rechnet er das dem Mathematischen zu grunde liegende Substrat, die *ὕλη τῶν μαθηματικῶν*.[2])

Offenbar nimmt auch Plato eine intellegible Materie an, wenn

---

1) Ich gebrauche die Bezeichnung „intellegibles Substrat," „intellegible Materie" lediglich als eine einfache Übersetzung von *ὕλη νοητή*. Aristoteles versteht darunter offenbar eine *ὕλη*, die gar nicht anders als intellegibel sein kann, wie der den mathematischen Gestalten zu grunde liegende Stoff. Sonst wäre die Gegenüberstellung nicht genau, denn auch die *ὕλη αἰσθητὴ* entbehrt nach Aristotelischer Auffassung ihrem eigentlichen Wesen nach jeder Form und Bestimmtheit und ist demnach in diesem Zustande Gegenstand einer geistigen, nicht sinnlichen Erfassung; durch ihre partikulären Erscheinungen aber als Feuer, Wasser u. s. w. wird sie sinnlich wahrnehmbar.

2) Metaph. Z 10. 1036 a 9: *ὕλη δ' ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν ἡ δὲ νοητή, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά*. Vgl. Bonitz zu K 1. 1059 b 16 (p. 453 f.): „Materiam autem rerum mathematicarum, quae ut cogitabilis distincta sit a sensibili ipsorum corporum naturalium materia, commemoratam legimus Z 10. 1036 a 9 sqq. 11. 1036 b 35. 1037 a 4. Distinctam eam esse propterea oportet, quia materia rerum sensibilium apta est ad recipienda varia *πάθη*, mathematicarum autem rerum materia, abstractarum nimirum cogitatione a rebus sensibilibus, unice recipit tres spatii dimensiones et definitas formas. Et quemadmodum per *ὕλην τοπικὴν* nihil significat aliud nisi *τὴν τοῦ κινεῖσθαι δύναμιν*, cf. ad H 1. 1042 b 6, ita *ὕλη τῶν μαθηματικῶν* est *ἡ δύναμις τοῦ εἶναι τὰ μαθηματικά*." Ohne diese *ὕλη* würde es also das Mathematische überhaupt nicht geben. Stelle ich mir z. B. irgend eine geometrische Figur vor, so mufs ich mir aufser den umgrenzenden Linien auch das von diesen Umgrenzte vorstellen, und das ist eben die Materie der mathematischen Figur, ohne welche diese in meiner Vorstellung überhaupt nicht existieren kann. Ebenso verhält es sich mit der gezeichneten Figur. Auch hier habe ich ein von den Linien Umgrenztes. Und selbst in der Definition ist diese *ὕλη* mitgegeben, und zwar jedesmal in dem betreffenden Genus. Definiere ich z. B.: Der Kreis ist eine Figur, welche u. s. w., oder die Pyramide ist ein Körper, welcher u. s. f., so sind diese Genera nicht zu denken, ohne dafs jenes Umgrenzte mit gedacht wird. Ohne diese *ὕλη* giebt es also keine geometrischen Gestalten und demnach keine Geometrie. Analog verhält es sich mit dem „Mehr und Weniger", dem Substrate der Zahl.

er der Zahl und ebenso den geometrischen Linien, Flächen und Körpern ein Substrat zu grunde legt, wenn er ferner für die Bildung der Weltseele und also auch der Einzelseelen ein Substrat verwendet. Außerdem lehrt Aristoteles auf das bestimmteste, dafs Plato auch für die Ideen das Grofse und Kleine als Substrat angenommen habe.[1]) Allerdings hat Überweg[2]) überzeugend nachgewiesen, dafs die Lehre von Elementen der Ideen (dem ἕν und dem ἄπειρον oder μέγα καὶ μικρόν) erst der späteren Form der Platonischen Lehre von den Ideen als intellegibeln Zahlen angehört, aber bei der ganz allgemeinen Bezeichnung, die der Philebus für das materiale Princip anwendet, hat diese Überlieferung des Aristoteles den Bestimmungen dieses Dialogs gegenüber nichts Auffälliges und verträgt sich mit ihnen recht wohl. Doch wollen wir damit keineswegs behaupten, dafs diese Lehre sich bereits im Philebus findet. Aristoteles giebt nicht an, dafs Plato bei dieser späteren Form seiner Lehre einen Unterschied zwischen dem μέγα καὶ μικρὸν in den Ideen und dem in den Dingen gemacht habe, aber andererseits schliefst seine Darstellung die Zulässigkeit einer solchen Unterscheidung nicht aus. Seine Angabe ist generell und läfst demnach eine Specialisierung zu, und die Natur der Sache fordert eine solche. Es ist schliefslich eine selbstverständliche Sache, dafs das Substrat ganz heterogener Dinge ein verschiedenartiges ist. Soll durch diese Lehre nicht der Unterschied zwischen den Ideen und den Dingen aufgehoben werden, so mufs das Grofse und Kleine in den Ideen ein intellegibles sein. Es ist die Vielheit, gewissermafsen die Masse der Merkmale, die durch das ἕν zum Begriffe geeint und gestaltet werden. So bewährt sich auch hier das ἕν als das Hauptmerkmal des ἀγαθόν.[3])

1) Dafs verschiedene Arten der Platonischen Materie angenommen werden müssen, lehrt auch Stumpf Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten S. 76 ff. (Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. N. F. LIV S. 227 f)

2) Echtheit u. Zeitf. Platon. Schriften S. 203: „Mit der Reduktion der Ideenlehre auf die Zahlenlehre stand bei Platon nach dem Zeugnis des Aristoteles (Met. I 6; XIV 1 ff.) die Ableitung der Ideen aus gewissen στοιχεῖα, dem ἓν und dem μέγα καὶ μικρόν, in Verbindung; das ἓν habe Plato als οὐσία oder μορφή, und das μέγα καὶ μικρὸν als ὕλη der Ideen gefafst. Neben den Ideen und in realem Getrenntsein von denselben liefs Plato nach Aristoteles teils das Mathematische teils die sinnlichen Dinge existieren; auch in einer jeden dieser Gattungen unterschied er eine οὐσία oder μορφή, und eine ὕλη oder ein ἐκμαγεῖον. Dafs die Ableitung der Ideen aus jenen στοιχεῖα durch ihre Reduktion auf Zahlen bedingt war, geht deutlich aus den im übrigen mit einiger Unklarheit behafteten Worten des Aristoteles Metaph. I 6. 987 b 33 hervor."

3) Über das Substrat in den Ideen und in der Weltseele wird

Es ist eine ähnliche Anschauung, wenn Aristoteles bei der Definition das Genus als den Stoff, die specifische Differenz als die Form bezeichnet.[1]) Ein Stoff im eigentlichen Sinne ist dies natürlich nicht, aber diese Weise der Bezeichnung ist doch nicht rein metaphorisch; die Unterscheidung von Form und Stoff ist dem Stagiriten von so universeller Bedeutung, daſs er diese beiden Momente selbst in der Definition in dem Verhältnisse der specifischen Differenz zum Genus wieder findet und das Bestimmende als die Form und das was bestimmt wird als den Stoff bezeichnet. Und so ist es auch nicht wunderbar, wenn Plato die Vielheit der Merkmale als den Stoff des Begriffes und das dieselbe zur Einheit zusammenfassende und damit erst den Begriff als solchen konstituierende Moment als die Form desselben auffaſste.

So haben wir also verschiedene Arten des intellegibeln *μέγα καὶ μικρόν*. Etwas anderes ist das Substrat der Ideen, etwas anderes das Substrat der geometrischen Gestalten, etwas anderes das Substrat der Zahlen; denn auch das letztere wurde, wie bereits erwähnt, von den Platonikern zum teil mit dem Namen des Groſsen und Kleinen bezeichnet. Aber in dem Ausdrucke Groſs und Klein ebenso wie in dem Ausdrucke *ἄπειρον* und seiner Bestimmung, daſs ihm das *μᾶλλόν τε καὶ ἧττον* zukomme, liegt auch nicht der geringste Hinweis darauf, daſs darunter nur ein intellegibles Substrat zu verstehen sei, alle diese Ausdrucksweisen passen vollkommen ebenso gut auf ein realistisches Substrat. Es erhebt sich demnach die Frage, ob der Stoff, den Plato der Sinnenwelt zu grunde legt, oder mit andern Worten, ob das *τρίτον γένος*, welches uns der Timäus beschreibt, als ein intellegibles oder als ein realistisches Substrat zu fassen ist.

Es giebt von diesem Substrate, das der Timäus der Sinnenwelt zu grunde legt, bekanntlich drei verschiedene Auffassungen. Nach H. Ritter wäre dasselbe nur als Erzeugnis einer verworrenen Vorstellung anzusehn. Wir haben bereits erwähnt, daſs unter *ἄπειρον* auch der Stoff verstanden werden kann, den wir in unseren Vorstellungen mit setzen; doch ist diese Auffassung von der Art des *ἄπειρον*, die wir im *τρίτον γένος* des Timäus vor uns haben,

---

weiter unten in den entsprechenden Abschnitten noch einmal gehandelt werden.

1) Metaph. Δ 28. 1024 b 6: τὸ μὲν οὖν γένος τοσαυταχῶς λέγεται, τὸ μὲν κατὰ γένεσιν συνεχῆ τοῦ αὐτοῦ εἴδους, τὸ δὲ κατὰ τὸ πρῶτον κινῆσαν ὁμοειδές, τὸ δ' ὡς ὕλη· οὗ γὰρ ἡ διαφορὰ καὶ ἡ ποιότης ἐστί, τοῦτ' ἔστι τὸ ὑποκείμενον, ὃ λέγομεν ὕλην.

vollkommen unhaltbar, wie bereits von Zeller hinreichend nachgewiesen ist.[1]) Eine zweite, von sehr bedeutenden Kennern der griechischen Philosophie vertretene Auffassung erblickt in jenem τρίτον γένος den blofsen Raum. Die dritte Anschauung endlich ist die, dafs dieses von dem Timäus der Sinnenwelt zu grunde gelegte Substrat der allgemeine, abstrakte, aller Formen entbehrende, aber für alle gleich sehr empfängliche Stoff sei. Meiner Überzeugung nach mufs jenes τρίτον γένος des Timäus in dem letzten, also im realistischen Sinne gefafst werden und zwar aus folgenden Gründen:

1. Die Beschreibung jener dritten Gattung, bei der Plato sich förmlich abmüht, ihre Natur deutlich zu machen, führt auf eine realistische Auffassung derselben hin. „Die Grundlage des sinnlichen Daseins," sagt Zeller[2]), „wird im Timäus unleugbar als ein materielles Substrat beschrieben; sie ist dasjenige, in dem alle Stoffe werden, und in das sie sich auflösen; sie wird mit der Masse verglichen, aus welcher der Künstler seine Figuren bildet, sie wird als das τοῦτο und τόδε bezeichnet, welches bleibend, was es ist, bald die Form des Feuers, bald die des Wassers u. s. f. annehme, es wird endlich von einem Sichtbaren geredet, das vor der Entstehung der Welt in der Unruhe einer regellosen Bewegung die Formen und Eigenschaften aller Elemente verworren und undeutlich in sich gehabt habe."

2. Das Substrat der Sinnenwelt ist zugleich die Mitursache für die Hervorbringung derselben. Sie ist das der Ursache zum Werden hin Dienende[3]), das ξυναίτιον oder ξυμμεταίτιον bei der Bereitung der Welt.[4]) Da nun diese Welt von Plato als eine reale gefafst wird, so mufs notwendigerweise das Substrat, welches zu ihrer Realisierung als Mitursache verwandt wird, auch ein reales sein. Der blofse Raum oder gar das Nichtseiende könnte niemals Mitursache sein für die Entstehung einer Welt, die so beschaffen ist, wie sie Plato schildert.

3. Diese Mitursache hat ihre eigene Kraft, die sich sehr bestimmt geltend macht. Das sehen wir deutlich genug aus Tim. 48 A: „Demnach wurde die Entstehung dieser Welt hervorgebracht gemischt aus der Vereinigung der Notwendigkeit und der Vernunft. Indem aber die Vernunft die Notwendigkeit überredete, dafs sie das meiste des Werdenden zum Besten führte, so entstand auf diese

1) Philos. d. Griechen II 1. S. 617 ff.
2) a. a. O. II 1. 600 f.
3) Phileb. 27 A.
4) *Tim. 46 D f.*

Weise durch die Notwendigkeit, die von der vernünftigen Überredung besiegt wurde, von anfang an dieses All. Wenn demnach jemand, wie es geworden ist, so in Wirklichkeit es darstellen will, so mufs er auch die Gattung der schweifenden Ursache beimischen in der Weise, wie es deren Natur mit sich bringt.“ Wenn die Materie hier als Notwendigkeit bezeichnet wird, so soll dies wohl ihre an unabänderliche Gesetze gebundene Natur[1]) ausdrücken gegenüber dem freien Walten des schaffenden Geistes. Da die Materie bei Plato als das der Ursache Dienende im ganzen dieselbe Stelle einnimmt, wie bei Aristoteles, so denkt man bei ihrer Bezeichnung als *ἀνάγκη* wohl unwillkürlich an das *ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον* des Aristoteles; doch dürfte eine solche Erklärung des Ausdruckes nicht haltbar sein. Dafs sie als unstäte, schweifende Ursache bezeichnet wird, hat seinen Grund darin, dafs sie, von der ordnenden Vernunft verlassen, nicht im stande ist feste und geordnete Gestaltungen hervorzubringen.[2]) Da gesagt wird, dafs die Notwendigkeit von der Vernunft überredet wird, dafs sie nur von der vernünftigen Überredung sich überwinden läfst, so wird ihr damit eine bis zu einem gewissen Grade selbständige Macht zugeschrieben, die sie ohne eine ihr eigentümliche Kraft nicht haben könnte.[3]) Der die Welt bereitende Gott hat keineswegs volle Herrschaft über sie und findet in seiner auf das Beste abzielenden Thätigkeit an ihr eine Schranke. Die Notwendigkeit läfst sich nur überreden, das meiste des Werdenden zum Besten zu führen, nicht alles. Darum hat der neidlose Gott die Welt nicht absolut gut gemacht, sondern nur so gut als es möglich war. Die dem Substrate inne wohnende Kraft hindert demnach eine volle Darstellung der Idee des Guten in der Welt, bewirkt, dafs diese nur unvollkommen, teilweise gar nicht zur Darstellung kommt, und wird somit der Grund zum Bösen.[4])

1) Tim. 46 D: *τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δ' ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας.* Vergl. Susemihl Genet. Entwickelung II S. 343.

2) Tim. 46 E: *λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐργάζονται.*

3) Vergl. Peipers Ontologia p. 443 adnot.: In eo Teichmüllero assentio et a Zellero dissentio, quod fundamentum rerum corporearum, *τὸ δεχόμενον*, Platoni non purum spatium aut meram extensionem fuisse existimo, sed motionis viribus, sive mobilitate, illud per se praeditum fuisse.

4) Susemihl Genet. Entw. II 515 f. „Dafs in der Materie der Ursprung alles Übels und alles Bösen zu suchen sei, stimmt überdies, so

Der Ausdruck „überreden“ ist sehr bezeichnend und verdient alle Beachtung. Wir brauchen nur denjenigen zu überreden, der sein selbständiges Wesen und die Kraft des Widerstandes hat. Die Weise wie Gott hier die Notwendigkeit beherrscht, erinnert durchaus an die Herrschaft des Menschen über die Kräfte der Natur. Nur dadurch, dafs wir ihnen ihre Gesetze ablauschen und uns denselben accommodieren, also nur dadurch, dafs wir sie überreden, machen wir uns dieselben dienstbar. Indem der Timäus Gott die Materie überreden läfst, macht er jede nicht realistische Auffassung derselben unmöglich, denn damit legt er ihr eine selbständige Kraft bei, die grofs genug ist selbst der weltbildenden Vernunft Widerstand zu leisten. Zu dieser Thatsache stimmt der Schlufs nicht: „Da die Ideen das absolute Sein sind, so kann für die Materie nur das absolute Nichtsein übrig bleiben“.[1]) Wie sollte dem absoluten Nichtsein diese Kraft beigelegt werden können? Auch durch eine andere Thatsache wird die Beweiskraft dieser Schlufsfolgerung gefährdet: Plato nimmt eine Welt des Seins und eine Welt des Werdens an. Ideenwelt und Sinnenwelt verhalten sich bei ihm wie Sein und Werden. Das Werden, also die Sinnenwelt besteht durchaus unabhängig von uns und wird keineswegs durch die Thätigkeit unserer Sinne oder unseres Geistes erst gesetzt. Treffend bemerkt in dieser Beziehung Zeller[2]): „Nehmen wir aber andere (Stellen) zu Hülfe, so zeigt sich deutlich, dafs Plato, weit entfernt, das materielle Dasein nur aus der Vorstellung abzuleiten, vielmehr umgekehrt die

---

weit sie eben nur nicht auch in die Ideen verlegt wird, ganz mit den Andeutungen der Dialoge überein.“ — „Auch Eudemos fafst die Materie in Platos Schriften als Ursache und Princip alles Übels und Bösen (αἰτία καὶ ἀρχὴ κακῶν) auf, und ebenso legt Aristoteles dem Platonischen Grofs und Klein auch an einer der Stellen, in welchen er dasselbe vielmehr als der Idee entgegengesetztes Princip beschreibt, Phys. I 9. 192 a 15, das κακοποιὸν bei.“ Siebeck Untersuchungen z. Philos. d. Gr. S. 134: „Gott, heifst es in der Republik (II 18, 379 C), sei nur Ursache des Guten, nicht aber des Bösen; für dieses müsse man eine andere Ursache suchen. Dafs dieses Princip des Bösen der materielle Faktor der Platonischen Philosophie ist, ersieht man aus Aristoteles Met. XIV 1091 b 35: οἱ δὲ (nämlich Plato und seine Schule) λέγουσι τὸ ἄνισον τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν, desgleichen aus Met. XII 10. 1075 b 35, wo aus Platos metaphysischer Grundanschauung die Folgerung gezogen wird, dafs nach ihr alles aufser dem ἓν durch Teilnahme am Bösen (τοῦ φαύλου μεθέξει) sei, denn das Böse sei dort das zweite (materiale) Grundprincip (τὸ γὰρ κακὸν θάτερον τῶν στοιχείων).“

1) Susemihl Genet. Entw. II 411.

2) Zeller a. a. O. 618 f.

sinnliche Vorstellung aus der Beschaffenheit des Körperlichen ableitet; denn die Verbindung der Seele mit dem Körper ist es nach dem Phädo, welche uns an einer reinen Erkenntnis hindert, beim Eintritt in dieses Leben haben wir, eben durch jene Verbindung, vom Trank der Lethe geschlürft und der Ideen vergessen, durch das Ab- und Zuströmen der sinnlichen Empfindung verliert die Seele im Anfang ihres irdischen Daseins die Vernunft, und erst wenn dieses nachgelassen hat, wird sie derselben wieder teilhaftig; auch dann aber nur, wofern sie sich innerlich vom Körper losreifst, und auf ihren vollen Besitz kann sie sich nicht früher Hoffnung machen, als bis sie vom Leibe gänzlich befreit und rein für sich ist. Diese fast durchaus in lehrhaftem Ton und Zusammenhang vorgetragenen Erklärungen wären wir nur dann für mythische Darstellung oder für Übertreibung anzusehen berechtigt, wenn die bestimmtesten Gegenerklärungen vorlägen. Dies ist aber nicht im geringsten der Fall.“ So übt die Welt des Werdens einen sehr energischen Einflufs auf die Welt des Geistes aus; eine Welt aber mit einer so realen Kraft und Wirkung kann nicht das absolute Nichts zum Substrate haben. Freilich ist das Werden nicht das Sein, und insofern ist die Welt des Werdens nicht eine Welt des Seins. Das kann man auch so ausdrücken: Die Welt des Werdens, also die Sinnenwelt ist nicht seiend, (sondern eben werdend). Damit ist aber ihre Realität nicht geleugnet.

Mit jener Bestimmung, dafs Gott die Materie überredet, ist zugleich die Annahme ausgeschlossen, dafs Gott die Materie geschaffen habe. Dies wird auch deutlich genug im Timäus ausgesprochen. Tim. p. 30 A heifst es: „Da nun Gott wollte, dafs alles gut, schlecht aber soviel als möglich nichts sei, so führte er nun, da er alles, soviel sichtbar war, ohne Ruhe und unharmonisch und ungeordnet bewegt antraf, dasselbe aus der Unordnung in die Ordnung, da er jene durchaus für besser hielt als diese.“ Gott findet also bei der Bereitung der Welt die Materie vor. Genau dasselbe sagt Plato p. 52 D—53 B. Es genügt, wenn wir von diesem Abschnitte die letzten Sätze hier anführen. „Ehe das aber geschah, sei alles ohne Verhältnis und Mafs gewesen; als jedoch Gott das Ganze zu ordnen unternahm, haben sich anfangs Feuer, Wasser, Luft und Erde, die zwar bereits Spuren von sich hatten (d. h. sie waren noch nicht wirklich Feuer, Wasser, Luft, Erde, trugen aber doch schon Anfänge dazu an sich), durchaus in einem Zustande befunden, wie er bei allem, worüber kein Gott waltet, sich erwarten läfst. Die von Natur also beschaffenen gestaltete zunächst Gott durch Gestal-

ten und Zahlen." Also an beiden Stellen findet Gott die Materie vor. Am Ende der zweiten wird es deutlich genug ausgesprochen, dafs nur die Gestaltung derselben sein Werk ist. Es steht damit im besten Einklange, wenn im Darauffolgenden der Timäus Gott nur die mathematischen Gestalten der Elemente bilden läfst. Natürlich bildet für diese mathematischen Körper jenes dritte das Substrat, denn dazu ist es ja doch überhaupt nur eingeführt, Substrat zu sein für alle Gestaltungen der Sinnenwelt; auch wird es oft und deutlich genug als das beschrieben, was alle Formen und Gestalten in sich aufnehmen soll, und schliefslich lassen die schon berührten Worte auch nicht den geringsten Zweifel zu. Denn 53 B steht ausdrücklich: *οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς· τὸ δὲ ᾗ δυνατὸν ὡς κάλλιστα ἄριστά τε ἐξ οὐχ οὕτως ἐχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ ξυνιστάναι, παρὰ πάντα ἡμῖν, ὡς ἀεί, τοῦτο λεγόμενον ὑπαρχέτω.* Man vergleiche damit 50 C, wo es von dem *τρίτον γένος* heifst: *ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων.* Es kommt noch hinzu, dafs Plato p. 49 B—51 B ausführlich auseinandersetzt, die vier Elemente seien nur Qualitäten, also nur Formen, Substanz sei das ihnen zu grunde Liegende. Es ist also ganz konsequent, wenn er Gott die Elemente als mathematische Körper bilden läfst; der Demiurg schafft ja auch nur diese, nicht das Substrat, aber er verbindet sie natürlich mit diesem. Auch behandelt Plato im folgenden die Elementarkörper durchaus wie physikalische.[1]) Ich kann daher weder Zeller beistimmen, wenn er auf Grund davon, dafs der Timäus Gott nur die mathematischen Gestalten der Elemente bilden läfst, die Idealität der Materie im Timäus behauptet[2]), noch kann ich Henri Martin

1) Vergl. Susemihl Genet. Entw. II 459: „Bei Gelegenheit dieser Lehre vom Marke rächt sich nun aber auch bereits Platos Verflüchtigung des physikalischen Körpers zum mathematischen, indem seltsam genug infolge dessen in Wahrheit sogar blofse Flächen, nämlich die Elementardreiecke ganz wie physikalische Körper behandelt, von einer gröfseren oder geringeren Regelmäfsigkeit und Glätte und sogar vom Stumpf- und Morschwerden derselben mit dem Alter gesprochen und mithin überdies eben damit vergessen wird, dafs sie ja vielmehr Atome sind." Und S. 462: „Zugleich aber zeigt sich uns dabei wieder recht deutlich die materialistische Kehrseite seiner dualistischen Weltansicht."

2) Philos. d. Gr. II 1. 675 ff.: „Indem er nun aber diese Körper selbst nicht aus körperlichen Atomen, sondern aus Flächen, und in letzter Beziehung aus Dreiecken einer bestimmten Art zusammensetzt, und indem er sie ebenso bei dem Übergang der Elemente in einander in Dreiecke wieder auflöst, zeigt er deutlich, dafs er denselben nicht

Recht geben, der jene Stelle des Timäus dahin erklärt, dafs der Gott die Elemente nicht aus Flächen, sondern aus flachen Körpern, aus Blättchen zusammensetzt.[1])

Einer realistischen Auffassung des Substrates der Sinnenwelt, wie wir sie im Voraufgehenden dargelegt haben, scheint nun eine Stelle im Timäus direkt zu widersprechen: 52 A und D wird das allem Werden zu grunde Liegende χώρα genannt, wofür in 52 B τόπος eintritt. Und in der That ist namentlich auf grund dieser Stelle mehrfach behauptet worden, jenes dritte sei der leere Raum, dafs blofse Auseinander.

In bezug hierauf mufs zunächst davor gewarnt werden, mit τόπος und χώρα unsere moderne Vorstellung vom Raume zu verbinden. Eine eigentliche Untersuchung über den Raum begegnet uns in der Geschichte der Philosophie zuerst bei Aristoteles, und wenn dieser Philosoph den Raum als die Grenze des umschliefsenden Körpers gegen den umschlossenen definiert, so ist dies Beweis genug, dafs wir nicht im geringsten zu der Annahme berechtigt sind, Plato habe bei τόπος und χώρα sich dasselbe gedacht, was wir uns unter Raum denken. Das τρίτον γένος wird im Timäus als das Aufnehmende (δεχόμενον)[2]) bezeichnet, d. h. als dasjenige, worin und woran alle Formen und Gestaltungen zur Darstellung kommen, und dem entsprechend kann es auch der Raum für alle

---

einen raumerfüllenden Stoff, sondern nur den Raum selbst zu grunde legt, aus welchem sich diese Körper dadurch gestalten sollen, dafs gewisse Teile des Raumes mathematisch begrenzt und in bestimmte Figuren gefafst werden. Er hält nicht unteilbare Körper, sondern unteilbare Flächen für die letzten Bestandteile des Körperlichen; diese erzeugen die kleinsten Körper, indem sie zu gewissen Figuren zusammentreten; die Körper sind also nicht blofs durch die Flächen begrenzt, sondern aus Flächen zusammengesetzt, ein Stoff, der die körperlichen Figuren annimmt, ist nicht vorhanden." Auf das was Zeller II 1. S. 677 Anmerk. 1 gegen eine realistische Auffassung des Substrates der Sinnenwelt geltend macht, werden wir in dem von dem Principe des Mafses handelnden Teile näher eingehen.

1) Études II 241: Si chacune des figures planes qu'il décrit est supposée avoir quelque épaisseur... comme des feuilles minces d'un métal quelconque, taillées suivant les figures qu'il décrit, et si l'on suppose ces feuilles réunies de manière, à présenter l'apparence extérieure des quatre corps solides dont il parle, mais à laisser l'intérieur complètement vide, toutes les transformations indiquées s'expliquent parfaitement... Nous considérerons donc les triangles et les carrés de Platon comme des feuilles minces de matière corporelle.

2) Tim. 50 BC. Vergl. 49 A: πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτό, οἷον τιθήνην.

ten und Zahlen." Also an beiden Stellen findet Gott die Materie vor. Am Ende der zweiten wird es deutlich genug ausgesprochen, dafs nur die Gestaltung derselben sein Werk ist. Es steht damit im besten Einklange, wenn im Darauffolgenden der Timäus Gott nur die mathematischen Gestalten der Elemente bilden läfst. Natürlich bildet für diese mathematischen Körper jenes dritte das Substrat, denn dazu ist es ja doch überhaupt nur eingeführt, Substrat zu sein für alle Gestaltungen der Sinnenwelt; auch wird es oft und deutlich genug als das beschrieben, was alle Formen und Gestalten in sich aufnehmen soll, und schliefslich lassen die schon berührten Worte auch nicht den geringsten Zweifel zu. Denn 53 B steht ausdrücklich: *οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς· τὸ δὲ ᾗ δυνατὸν ὡς κάλλιστα ἄριστά τε ἐξ οὐχ οὕτως ἐχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ ξυνιστάναι, παρὰ πάντα ἡμῖν, ὡς ἀεί, τοῦτο λεγόμενον ὑπαρχέτω.* Man vergleiche damit 50 C, wo es von dem *τρίτον γένος* heifst: *ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων.* Es kommt noch hinzu, dafs Plato p. 49 B—51 B ausführlich auseinandersetzt, die vier Elemente seien nur Qualitäten, also nur Formen, Substanz sei das ihnen zu grunde Liegende. Es ist also ganz konsequent, wenn er Gott die Elemente als mathematische Körper bilden läfst; der Demiurg schafft ja auch nur diese, nicht das Substrat, aber er verbindet sie natürlich mit diesem. Auch behandelt Plato im folgenden die Elementarkörper durchaus wie physikalische.[1]) Ich kann daher weder Zeller beistimmen, wenn er auf Grund davon, dafs der Timäus Gott nur die mathematischen Gestalten der Elemente bilden läfst, die Idealität der Materie im Timäus behauptet[2]), noch kann ich Henri Martin

---

1) Vergl. Susemihl Genet. Entw. II 459: „Bei Gelegenheit dieser Lehre vom Marke rächt sich nun aber auch bereits Platos Verflüchtigung des physikalischen Körpers zum mathematischen, indem seltsam genug infolge dessen in Wahrheit sogar blofse Flächen, nämlich die Elementardreiecke ganz wie physikalische Körper behandelt, von einer gröfseren oder geringeren Regelmäfsigkeit und Glätte und sogar vom Stumpf- und Morschwerden derselben mit dem Alter gesprochen und mithin überdies eben damit vergessen wird, dafs sie ja vielmehr Atome sind." Und S. 462: „Zugleich aber zeigt sich uns dabei wieder recht deutlich die materialistische Kehrseite seiner dualistischen Weltansicht."

2) Philos. d. Gr. II 1. 675 ff.: „Indem er nun aber diese Körper selbst nicht aus körperlichen Atomen, sondern aus Flächen, und in letzter Beziehung aus Dreiecken einer bestimmten Art zusammensetzt, und indem er sie ebenso bei dem Übergang der Elemente in einander *in Dreiecke* wieder auflöst, zeigt er deutlich, dafs er denselben nicht

Recht geben, der jene Stelle des Timäus dahin erklärt, dafs der Gott die Elemente nicht aus Flächen, sondern aus flachen Körpern, aus Blättchen zusammensetzt.[1])

Einer realistischen Auffassung des Substrates der Sinnenwelt, wie wir sie im Voraufgehenden dargelegt haben, scheint nun eine Stelle im Timäus direkt zu widersprechen: 52 A und D wird das allem Werden zu grunde Liegende *χώρα* genannt, wofür in 52 B *τόπος* eintritt. Und in der That ist namentlich auf grund dieser Stelle mehrfach behauptet worden, jenes dritte sei der leere Raum, das blofse Auseinander.

In bezug hierauf mufs zunächst davor gewarnt werden, mit *τόπος* und *χώρα* unsere moderne Vorstellung vom Raume zu verbinden. Eine eigentliche Untersuchung über den Raum begegnet uns in der Geschichte der Philosophie zuerst bei Aristoteles, und wenn dieser Philosoph den Raum als die Grenze des umschliefsenden Körpers gegen den umschlossenen definiert, so ist dies Beweis genug, dafs wir nicht im geringsten zu der Annahme berechtigt sind, Plato habe bei *τόπος* und *χώρα* sich dasselbe gedacht, was wir uns unter Raum denken. Das *τρίτον γένος* wird im Timäus als das Aufnehmende (*δεχόμενον*)[2]) bezeichnet, d. h. als dasjenige, worin und woran alle Formen und Gestaltungen zur Darstellung kommen, und dem entsprechend kann es auch der Raum für alle

---

einen raumerfüllenden Stoff, sondern nur den Raum selbst zu grunde legt, aus welchem sich diese Körper dadurch gestalten sollen, dafs gewisse Teile des Raumes mathematisch begrenzt und in bestimmte Figuren gefafst werden. Er hält nicht unteilbare Körper, sondern unteilbare Flächen für die letzten Bestandteile des Körperlichen; diese erzeugen die kleinsten Körper, indem sie zu gewissen Figuren zusammentreten; die Körper sind also nicht blofs durch die Flächen begrenzt, sondern aus Flächen zusammengesetzt, ein Stoff, der die körperlichen Figuren annimmt, ist nicht vorhanden." Auf das was Zeller II 1. S. 677 Anmerk. 1 gegen eine realistische Auffassung des Substrates der Sinnenwelt geltend macht, werden wir in dem von dem Principe des Mafses handelnden Teile näher eingehen.

1) Études II 241: Si chacune des figures planes qu'il décrit est supposée avoir quelque épaisseur... comme des feuilles minces d'un métal quelconque, taillées suivant les figures qu'il décrit, et si l'on suppose ces feuilles réunies de manière, à présenter l'apparence extérieure des quatre corps solides dont il parle, mais à laisser l'intérieur complètement vide, toutes les transformations indiquées s'expliquent parfaitement... Nous considérerons donc les triangles et les carrés de Platon comme des feuilles minces de matière corporelle.

2) Tim. 50 BC. Vergl. 49 A: *πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτό, οἷον τιθήνην.*

Formen und Gestalten genannt werden. Plato denkt sich die Sinnenwelt als von diesem Substrate erfüllt, und damit ist dieses auch der Raum, der Ort für alle Gestalten derselben. Analog verhält es sich mit Platos Anschauung von der Zeit. Während Aristoteles die Zeit von der Bewegung trennt und die Zeit als die Zahl gleichmäfsiger Bewegungen definiert, sind seinem Lehrer die regelmäfsigen Bewegungen der Himmelskörper selbst die Zeit.[1]) Er identificiert also die Zeit mit den Bewegungen in der Zeit, gerade so wie er das Raum Erfüllende für den Raum selbst erklärte. Bei dieser Anschauung mufste er konsequenterweise einen leeren Raum leugnen. Wem aber Raumerfüllendes und Raum zusammenfallen, für den kann es einen leeren Raum überhaupt nicht geben. So erklärt es sich von selbst, „warum Plato jeden leeren Raum im Weltall so ängstlich sich zu beseitigen bemüht."[2])

Diese Bezeichnung des Substrates als Raum hängt innerlich mit der Auffassung vom Werden zusammen, wie wir sie im Philebus finden. Alles Werden ist nach diesem Dialoge eine Verbindung oder Mischung von *πέρας* (Form) und *ἄπειρον* (Substrat). Die Form wächst aus dem Substrate nicht heraus, sondern kommt zu demselben hinzu und verbindet oder vermischt sich mit ihm und erscheint nun an dem Substrate, welches für sie ein Sitz[3]) und Halt ist. Dem entsprechend wird im Timäus das Substrat als das *ἐν ᾧ* bezeichnet[4]), insofern es dasjenige ist, woran die

1) Tim. 39 C: *Τῶν δ' ἄλλων τὰς περιόδους οὐκ ἐννενοηκότες ἄνθρωποι, πλὴν ὀλίγοι τῶν πολλῶν, οὔτε ὀνομάζουσιν οὔτε πρὸς ἄλληλα ξυμμετροῦνται σκοποῦντες ἀριθμοῖς, ὥστε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐκ ἴσασι χρόνον ὄντα τὰς τούτων πλάνας.* Daher bringen die Himmelskörper die Zeit hervor. 38 E: *ὅσα ἔδει ξυναπεργάζεσθαι χρόνον, δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα δεθέντα ζῷα ἐγεννήθη*, und ist die Zeit erst mit der Welt und dem Himmel entstanden. 38 B: *Χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν.* Vergl. Peipers Ontologia p. 458: „Neque enim tempus res est, quae vigeat atque incedat alia secum trahens, sed modus quidam et quasi rythmus secundum Platonem est, quo ipsum illud utitur quod incedit et se movet et fit." Gerade diese Anschauung Platos von der Zeit scheint mir recht dazu angethan, das Auffällige zu beseitigen, welches jene Identificierung von Raum und Materie zunächst für uns hat.

2) Susemihl a. a. O. II S. 411.

3) Tim. 52 B: *τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν.*

4) Vergl. Siebeck Untersuchungen S. 107 ff., der hierfür auf folgende Stellen des Timäus aufmerksam macht: 49 E: *ἐν ᾧ* (nicht *ἐξ οὗ*) *δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται.* 50 E: *τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται* als allgemeinster Terminus für das materielle Princip; ebd. D: *οὐκ ἂν ἄλλως — τοῦτ' αὐτό, ἐν ᾧ ἐκτυπού-*

Formen und Gestalten der Sinnenwelt zur Darstellung kon dasjenige, was diesen eine ἕδρα gewährt. Wenn zum Be Drechsler eine Kugel arbeitet, so kommt die Kugel nach schauung dadurch zu stande, dafs der Drechsler zu dem dem Holze, die Form der Kugel hinzuthut, d. h. dieselb Holze zur Darstellung bringt. So fertigt der Drechsler nicht aus dem Holze, sondern an dem Holze. Dasselbe findet statt, wenn sich der Mathematiker im Geiste eine mathische) Kugel vorstellt. Auch hier haftet die Kugelfor von ihr umschlossenen Substrate, das in diesem Falle ci gibles ist. Es erhellt hieraus, dafs mit der Bezeichnung strates als χώρα, τόπος, ἕδρα, als das ἐν ᾧ über die Fr der Beschaffenheit desselben nichts entschieden ist. W hier Beispiele aus dem Bereiche der menschlichen Thäti nommen; dasselbe Verhältnis findet aber nach Platonis schauung bei dem Werden innerhalb der Natur statt. I γιγνεσθαι und ποιεῖσθαι fallen nach dem Ausspruche des P ihrem Wesen nach zusammen. Also auch die Dinge der N stehen dadurch, dafs sich ihre Formen und Gestalten mit strate verbinden und an diesem zur Darstellung komm Substrat bildet für sie die ἕδρα, an der sie haften. Dass hältnis mufs natürlich auch da statuiert werden, wo der die Elemente aus Flächen bildet. Die mathematischen Kö er bildet, sind das πέρας, die Form; da nun alles Werden d Verbindung von πέρας und ἄπειρον zu stande kommt, der Demiurg diese mathematischen Körper mit dem ἄπει τρίτον γένος des Timäus, verbinden. Dieses ist das Sub sie. Da nun dem Plato die Welt des Werdens eine real mufs er auch dieses Substrat im realistischen Sinne gedac Das Substrat ist aber dem Plato im wesentlichen nur Tr Form. Ich gebe daher auch Susemihl vollkommen Rech er die Auffassung, dafs die Materie ohne weiteres das sei, die Dinge werden, als unplatonisch zurückweist.[2]) Die M bei Plato das, woran die Dinge werden, nicht das, wo werden.

---

μενον ἐνίσταται, γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορ ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν κτλ. 52 C: εἰκόνι μὲν ἐν ἑτέρῳ τινὶ γίγνεσθαι. Dem entsprechend tritt an die Stelle eines με ebd. das εἰσιέναι und ἐξιέναι.

1) Phileb. 27 A.

2) Genet. Entw. II S. 406.

Die Auffassung, dafs Plato im Timäus Raum und Raumerfüllendes identificiert habe, teilt auch Aristoteles. Er sagt nämlich Phys. IV 2. 209 b 5: „Erwägt man also die Sache so, so ist der Ort (τόπος) die Form eines jeden einzelnen; inwiefern aber der Ort die Ausdehnung der Gröfse zu sein scheint, ist er der Stoff; denn die Ausdehnung ist von der Gröfse verschieden; sie ist aber das von der Form Umfafste und Bestimmte, wie z. B. von einer Fläche und einer Grenze; ein derartiges aber ist der Stoff und das Unbestimmte; denn wenn z. B. von der Kugel die Grenze und alle Eigenschaften weggenommen sind, bleibt aufser dem Stoffe nichts. Darum sagt auch Plato im Timäus, der Stoff und der Raum (χώρα) seien dasselbe, nämlich das was die Form aufzunehmen fähig ist (τὸ μεταληπτικόν) und der Raum seien dasselbe; und wenn er auch das für die Aufnahme (nämlich der Formen) Geeignete dort im Timäus und in den sogenannten ungeschriebenen Lehren in verschiedener Weise fafst, so bezeichnet er doch Ort und Raum (τόπος und χώρα) als ein mit demselben (d. h. mit dem Stoffe) Identisches. Alle nämlich sagen, dafs der Ort etwas sei, was er er aber sei, das hat Plato zuerst unternommen anzugeben.“ Auf das deutlichste spricht es also hier Aristoteles aus, dafs Plato im Timäus unter τόπος und χώρα die Materie verstanden habe, und da er ὕλη schlechthin sagt, so ist man von vornherein genötigt an eine realistische Materie zu denken. Hätte er die ὕλη νοητή gemeint, so mufste er es sagen. Aristoteles gebraucht das Wort wiederholt in diesem Kapitel auch abgesehen von der Platonischen Theorie. Offenbar kann er es nicht in verschiedenem Sinne nehmen, da jede Andeutung hierfür fehlt. Es ist nun an sich natürlich, dafs Aristoteles bei dieser Untersuchung an reale Dinge dachte, also auch an eine wirkliche Kugel, denn die Heranziehung von intellegibeln hätte die Veranschaulichung und Verdeutlichung wesentlich erschwert. Dafs er aber in der That an reale Dinge und somit auch an eine realistische ὕλη gedacht hat, beweist einmal der Umstand, dafs er Luft und Wasser zweimal als Beispiele anwendet, denn dem Aristoteles sind das doch reale Dinge, sodann, dafs er sagt: „Wenn von der Grenze und den Eigenschaften der Kugel abstrahiert wird, bleibt aufser dem Stoffe nichts.“ Die Grenze, τὸ πέρας, ist hier die Kugelform. Wird bei einer stofflichen Kugel von dieser abstrahiert, so bleiben immer noch Eigenschaften, die in der bestimmten Beschaffenheit des dazu verwendeten Stoffes ihren Grund haben, wie z. B. schwarz, eisern u. dgl. Auch von diesen πάθη mufs abstrahiert werden, um den allgemeinen Stoff zu er-

halten. Bei der Kugel in mathematischem Sinne ist mit der Wegnahme des *πέρας*, der Kugelform, die Abstraktion vollkommen vollzogen und sind dann keine *πάθη* mehr vorhanden. Der Zusatz *καὶ τὰ πάθη* hat also nur dann einen Sinn, wenn Aristoteles an eine stoffliche Kugel dachte.[1]) Man sieht übrigens ganz deutlich, dafs Aristoteles gar nichts Auffälliges darin findet, wenn Plato, „der zuerst unter allen Philosophen es unternahm anzugeben, was der Raum sei", Raum und Raumerfüllendes zusammenwarf, und so können auch wir an diesem Mangel an Unterscheidung nur dann Anstofs nehmen, wenn wir den Standpunkt einer historischen Betrachtungsweise verlassen.[2])

Dafs Aristoteles überhaupt geglaubt hat, Plato lege der Sinnenwelt ein reales Substrat zu grunde, ergiebt sich mit unbedingter Gewifsheit aus folgendem Umstande: Aristoteles macht es dem Plato auf das entschiedenste zum Vorwurfe, dafs seinem Systeme die causa finalis und causa movens fehle; die meisten seiner Einwendungen gegen Platos Philosophie lassen sich darauf zurückführen. Hätte Aristoteles geglaubt, Plato nehme den leeren Raum als Substrat der Sinnendinge an, so hätte er bei seiner realistischen Auffassung der Welt sicherlich dem Plato einen ebenso entschiedenen Vorwurf daraus gemacht, dafs ihm die causa materialis fehle. Freilich scheinen

1) Vergl. Bonitz Comment. in Metaphys. p. 453: Materiam autem rerum mathematicarum, quae ut cogitabilis distincta sit a sensibili ipsorum corporum naturalium materia, commemoratam legimus Z 10. 1036 a 9 sqq. 11. 1036 b 35. 1037 a 4. Distinctam eam esse propterea oportet, quia materia rerum sensibilium apta est ad recipienda varia *πάθη*, mathematicarum autem rerum materia, abstractarum nimirum cogitatione a rebus sensibilibus, unice recipit tres spatii dimensiones et definitas formas.

2) Vergl. Teichmüller Studien zur Geschichte der Begriffe S. 316 ff., der teilweise von anderen Gesichtspunkten ausgehend zu derselben Auffassung gelangt. Bonitz. Disputationes Platon. p. 65 Anm. 8, namentlich auf p. 66: Apertum est materiae et spatii notiones non satis esse a Platone distinctas, ita ut utramque cogitaret, ubi eam naturam concipere vellet, quae per ideas conformatur; idque ipsum disertis verbis Aristoteles testatur, ὁ *Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ* (Phys. IV 2 cf. quos Brandisius laudavit commentatores diatr. p. 25 sqq.), qui quidem non is est de Platonis philosophia testis, quem temere, quod Boeckhius fecit, falso intellectae sententiae insuses. Neque vero mirandum est, quod Plato materiae inter et spatii notiones non accurate distinxit; quod si quis a materia omnem prorsus ullius qualitatis notionem removerit, spatium autem non solum cogitandi formam, sed rem vere exstantem esse dixerit, id quod Plato aperto statuit, altera notio alteri admodum propinqua est et confinis.

einige Aristotelische Stellen andererseits dafür zu sprechen, daſs Aristoteles die Platonische Materie als ein Nichtseiendes gefaſst habe. So sagt Zeller[1]) mit bezug auf Aristoteles Phys. I 9: „Aristoteles unterscheidet seine eigene Fassung der Materie von der Platonischen durch die Bestimmung, daſs Plato die Materie schlechthin und an sich selbst zum Nichtseienden mache, er dagegen nur abgeleiteter Weise (κατὰ συμβεβηκός), daſs jenem die Negation (στέρησις) das Wesen der Materie sei, ihm nur eine Eigenschaft derselben.“ Hat Zeller mit dieser Auffassung Recht, so steht Aristoteles mit sich in Widerspruch. Auf der einen Seite berichtet er, Plato nehme eine causa materialis an, und auf der andern Seite lehrt er, Plato habe die Materie als das Nichtseiende im vollsten Sinne des Wortes bestimmt. Man nehme das bereits Gesagte hinzu, daſs nämlich Aristoteles trotz der bestimmten Auseinandersetzungen des Timäus und des Philebus die causa efficiens aus dem Platonischen Systeme streicht, durchaus mit Unrecht, daſs er es ebenso mit der causa finalis macht, obwohl dieselbe klar genug mit der Idee gegeben war und die ganze Platonische Weltanschauung beherrscht und durchdringt, und man wird es unerklärlich finden müssen, wie er bei seiner realistischen Weltanschauung die causa materialis dem Platonischen Systeme lassen konnte, wenn nach seiner Auffassung Plato als Materie das Nichtseiende angenommen hätte. Betrachten wir die betreffende Stelle im Zusammenhange mit den ihr voraufgehenden Partien, so erscheint die Sache doch in einem etwas anderen Lichte.

In dem ersten Buche seiner Physik handelt Aristoteles von dem Probleme des Werdens, namentlich auch von der logischen Denkbarkeit dieses Prozesses. Die Eleaten hatten alles Werden geleugnet, weil es überhaupt nicht denkbar sei. Denn das Werdende müsse entweder aus Seiendem oder aus Nichtseiendem werden, aus beiden aber sei ein Werden unmöglich; denn weder das Seiende werde, denn es sei bereits, noch könne aus dem Nichtseienden etwas werden, da bei dem Prozesse des Werdens etwas gegeben sein müsse, was dem Werden zu grunde liege. Auf diese Argumentation der Eleaten geht Aristoteles im achten Kapitel ausdrücklich ein, hat dieselbe aber bereits in den vorhergehenden Kapiteln im Auge. Aristoteles bemerkt nun richtig, daſs diese Schwierigkeit nur dadurch entsteht, daſs die Begriffe Seiend und Nichtseiend schlechthin (ἁπλῶς) gefaſst werden, während sie als ein κατὰ συμβεβηκὸς

---

1) Phil. d. Griech. II 1. S. 614.

gefafst werden müssen. Wenn gesagt wird: „Aus dem Ungebildeten wird ein Gebildeter“, so wird allerdings der Gebildete aus einem Nichtseienden, aber nicht aus einem Nichtseienden schlechthin, sondern nur aus einem Nichtseienden *κατὰ συμβεβηκός*, nur insofern als ein Seiendes, nämlich der Mensch, welcher ein Gebildeter wird, insofern als er noch keine Bildung hat, ein Nichtsein, nämlich den Mangel an Bildung, an sich trägt. Der Ungebildete ist als Ungebildeter ein Nichtseiendes, insofern er aber ein Mensch ist, ein Seiendes. Bei allem Werden mufs eben etwas zu grunde liegen, was zu dem wird, was es noch nicht ist. Der ungebildete Mensch wird zum Gebildeten. Demnach dürfen für das Werden nicht blofs zwei Principien vorausgesetzt werden, die Form und das ihr Entgegengesetzte, die *στέρησις*, wie z. B. der Mangel an Bildung bei dem Ungebildeten, sondern es mufs ein Substrat angenommen werden, welches allerdings der Zahl nach (*ἀριθμῷ*) mit der *στέρησις*, dem negativen Gliede des Gegensatzes, zusammenfällt, dem Begriff nach dagegen von ihm verschieden ist. Dafs man dieses doppelte Wesen des Substrates nicht erkannt hat, ist der eigentliche Grund zu dem Zweifel an der Möglichkeit des Werdens gewesen.

Aus dem Gesagten erhellt ganz deutlich, dafs es sich bei dieser ganzen Untersuchung für Aristoteles vor allem um die logische Denkbarkeit des Werdens, nicht um die Beschaffenheit des dem Werdeprozesse zu grunde liegenden Substrates handelt. Über dieses begnügt er sich im siebenten Kapitel[1]) einfach zu sagen: „Die zu grunde liegende Substanz (*φύσις*) ist aus der Analogie verständlich; denn wie sich zur Statue das Erz oder zum Sofa das Holz, oder wie sich zu irgend einem anderen der Dinge, die Gestalt haben, der Stoff und das Formlose vor der Annahme einer Form verhält, so verhält sich diese zu grunde liegende Substanz zu dem Wesen und zu dem bestimmten Etwas und zu dem Seienden.“

Das neunte Kapitel beginnt nun folgendermafsen: „Berührt nun haben sie (*αὐτῆς* = *ταύτης τῆς φύσεως*, das dem Werden zu grunde liegende Substrat) auch einige andere, aber nicht in genügender Weise. Denn erstens geben sie zu, dafs das Werden schlechthin aus Nichtseiendem stattfinde, in welcher Beziehung Parmenides Recht habe.“ Das heifst also dem Zusammenhange nach: Sie sagen schlechthin, dafs aus dem Nichtseienden etwas wird, zum Beispiel, dafs aus dem Ungebildeten (dem Nichtseienden) ein Gebildeter wird, ohne zu scheiden, dafs dieses Nichtseiende doch nur per accidens ein Nichseiendes ist, da

1) 191 a 7.

es an einem Seienden (dem Menschen) haftet. Indem sie diese (logische) Sonderung unterlassen, statuieren sie ein Werden aus dem Nichtseienden schlechthin, während sie doch andererseits dem Parmenides Recht geben, dafs ein Werden aus dem Nichtseienden unmöglich ist. Aristoteles hat die logische Schwierigkeit, welche die Eleaten im Begriff des Werdens fanden, im Voraufgehenden dadurch gelöst, dafs er das Nichtseiende, aus dem etwas wird, als ein Nichtseiendes per accidens bestimmte, das an einem Seienden haftet. Plato hat diese Unterscheidung nicht gemacht[1]) und ist also nach der Auffassung des Aristoteles über den Widerspruch nicht hinaus gekommen, den Parmenides und die Eleaten überhaupt in dem Begriffe des Werdens gefunden hatten.[2]) Aristoteles macht also dem Plato ausschliefslich den Mangel an begrifflicher Distinktion zum Vorwurf. Derselbe Vorwurf wiederholt sich im Folgenden in anderer Form, indem er den Platonikern vorhält, dafs sie das Substrat und die an ihm haftende *στέρησις* nicht geschieden hätten. „Sodann scheint ihnen jenes (dem Werden zu grunde liegende Substrat), wenn es der Zahl nach Eines ist, auch seinem Wesen nach nur Eines zu sein.[3]) Dies ist aber durchaus zweierlei. Denn wir sagen, die

---

1) Man vergl. z. B. Sympos. 205 b: *Ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἰόντι ὁτῳοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί.* Soph. 219 b: *πᾶν ὅπερ ἂν μὴ πρότερόν τις ὂν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγῃ, τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τὸ δὲ ἀγόμενον ποιεῖσθαί πού φαμεν.* Hält man sich bei solchen Stellen in äufserlicher Weise an den Ausdruck, was Aristoteles Plato gegenüber nicht selten thut, so ist der Aristotelische Vorwurf begründet.

2) Man vergl. hierfür auch Plat. Parmenid. 156 E: *Ἆρ' οὖν οὕτω καὶ πρὸς τὰς ἄλλας μεταβολὰς ἔχει* (scil. *τὸ ἕν*); *ὅταν ἐκ τοῦ εἶναι εἰς τὸ ἀπόλλυσθαι μεταβάλλῃ ἢ ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ γίγνεσθαι, μεταξύ τινων τότε γίγνεται κινήσεών τε καὶ στάσεων, καὶ οὔτε ἔστι τότε οὔτε οὐκ ἔστι, οὔτε γίγνεται οὔτε ἀπόλλυται; Ἔοικε γοῦν.*

3) 192 a 1: *εἶτα φαίνεται αὐτοῖς, εἴπερ ἐστὶν ἀριθμῷ μία, καὶ δυνάμει μία μόνον εἶναι.* Prantl: „Ferner glauben sie, dafs, weil jenes Substanzielle der Zahl nach Eines ist, es auch der Potenz nach Eines sei.“ Diese Übersetzung könnte zu dem Irrtume verleiten, dafs es sich hier um den Unterschied von *δύναμις* und *ἐνέργεια* handele, während es hier darauf ankommt, dafs etwas seinem Wesen nach eine Mehrheit in sich schliefsen kann, was, wenn man die Dinge nur zählt, als ein Einziges erscheint. So ist der ungebildete Mensch der Zahl nach Einer, dem Begriffe nach enthält er aber eine Zweiheit, nämlich den Begriff „Mensch“ und den Begriff „Ungebildet“. Es ist demnach *δυνάμει* hier so viel als *εἴδει* oder *λόγῳ*. Vergl. Phys. I 7. 190 a 14: *ὥσπερ λέγομεν, ὅτι δεῖ τι ἀεὶ ὑποκεῖσθαι τὸ γινόμενον, καὶ τοῦτο εἰ καὶ ἀριθμῷ ἐστιν ἕν, ἀλλ' εἴδει γε οὐχ ἕν· τὸ γὰρ εἴδει λέγω καὶ λόγῳ ταὐτόν· οὐ γὰρ ταὐτὸν τὸ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀμούσῳ εἶναι.*

Materie und die Beraubung (στέρησις) seien verschieden, und von diesen sei das eine, die Materie, ein Nichtseiendes per accidens, die Beraubung aber sei ein Nichtseiendes an und für sich, und jene, die Materie, komme der Substanz (οὐσία) nahe und sei in gewissem Sinne Substanz, die Beraubung aber sei in keiner Weise Substanz. Jene dagegen sagen, dafs das Nichtseiende in gleicher Weise sei wie das Grofse und das Kleine, sei es beide zusammen oder jedes für sich.[1]) Daher verhält sich diese Dreiheit (das Nichtseiende, aus dem das Seiende wird, das Grofse und das Kleine) ganz anders als jene (scil. die wir aufstellen, nämlich Form, Beraubung und Substrat). Denn so weit sind jene (in der Erkenntnis) gekommen, dafs (dem Werden) irgend welche Substanz (φύσις) zu grunde liegen müsse.[2]) Diese jedoch machen sie zu Einer; denn wenn auch einer sie zu einer Zweiheit macht, indem er sie als das Grofse und das Kleine bezeichnet, so bleibt nichtsdestoweniger die Sache dieselbe;

---

1) Anders übersetzt Zeller Platon. Stud. S. 224 diese Stelle: „Jene dagegen machen das Grofse und das Kleine, sei es beide zusammen oder jedes für sich, gleichsehr zum Nichtseienden.“ Bei Prantl lautet die Stelle in der Übersetzung so: „Jene hingegen nehmen als Stoff das Nichtseiende, nämlich ihr „Grofs und Klein“, sei es beides zusammen oder auch jedes besonders, ganz in der gleichen undistinguierten Weise.“ Überliefert ist folgender Text: ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, οἵ δὲ τὸ μὴ ὂν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ὁμοίως. Zu dem zweiten Gliede mufs offenbar φασὶν εἶναι ergänzt werden. „Wir nämlich sagen, dafs Substrat und Beraubung verschieden sind, die aber, dafs das Nichtseiende in gleicher Weise das Grofse und das Kleine sei.“ Da fehlt jeder Parallelismus in der Gegenüberstellung und überhaupt jeder vernünftige Sinn. In dem ersten Satze haben wir die zwei Begriffe ὕλη und στέρησις, die durch καὶ verbunden Subjekt sind. Der ὕλη entspricht in dem zweiten Satze τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, der στέρησις das μὴ ὄν. Sollen sich nun die beiden einander gegenüber gestellten Sätze entsprechen, so müssen die beiden Begriffe τὸ μὴ ὂν und τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν gleichfalls Subjekt sein. Demnach mufs die Stelle heifsen: οἵ δὲ τὸ μὴ ὂν καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ὁμοίως scil. φασὶν εἶναι: „Die aber sagen, dafs das Nichtseiende und das Grofse und Kleine in gleicher Weise seien“; sie machen also keinen Unterschied zwischen dem Sein des Nichtseienden (z. B. des Mangels an Bildung) und dem Substrate, während Aristoteles Beraubung und Substrat scharf sondert und das Substrat für ein Nichtseiendes per accidens, die Beraubung für ein Nichtseiendes an sich erklärt. Die ganze Sache läuft also darauf hinaus, dafs Aristoteles dem Plato den Vorwurf macht, dafs er zwischen Substrat und Beraubung nicht geschieden habe.

2) ὅτι δεῖ τινα ὑποκεῖσθαι φύσιν. Prantl: „dafs irgend ein Substanzielles zu grunde liegen müsse“. Zeller: „dafs allem Werden etwas Objektives zu grunde liegen müsse“.

denn die andere (scil. *φύσις*, nämlich die *στέρησις*) hat er übersehen.[1]) (Prantl: „denn die andere Seite des Substanziellen hat man dabei doch übersehen"). Denn das beim Werdeprocefs Beharrende (*ἡ μὲν γὰρ ὑπομένουσα* scil. *φύσις*), also das Substrat, ist Mitursache für die Gestaltung des Werdenden, wie eine Mutter, der andere Teil des Gegensatzpaares (die der Form entgegengesetzte *στέρησις*) dürfte demjenigen, der ihre schädliche Wirkung ins Auge fafst, oft durchaus nicht als eine Mitursache für die Darstellung der Form erscheinen.[2]) Denn da es ein Göttliches, Gutes und Begehrenswertes giebt (die den Zweck in sich schliefsende Form), so sagen wir, dafs das eine (die *στέρησις*) ihm entgegengesetzt sei, das andere aber dasjenige, in dessen Natur es liegt darnach zu verlangen und seiner zu begehren (das Substrat des Werdens, z. B. der Mensch, der ein gebildeter werden will); jenen aber begegnet es, dafs das Entgegengesetzte nach seinem eigenen Untergang begehrt."

Aristoteles erklärt also ausdrücklich, dafs Plato richtig erkannt habe, dafs allem Werden ein Substrat zu grunde liegen müsse, und dafs er dieses Substrat als eine Mitursache für die Darstellung der Form verwendet, gerade so wie wir es im Timäus finden, an den ja schon die gewählten Worte erinnern.[3]) Soweit stimmt er ihm vollkommen bei; das hätte er aber sicher nicht gethan, wenn er geglaubt hätte, dem Plato sei das Substrat ein Nichtseiendes. Ander-

1) Zeller: „denn auch hierbei wird der eine Teil [das rein passive Substrat, die *ὕλη*] übersehen". Das würde nicht zu der Erklärung des Aristoteles stimmen, dafs jene so weit in der Erkenntnis des Problems des Werdens gekommen sind, dafs sie erkannten, *ὅτι δεῖ τινα ὑποκεῖσθαι φύσιν*. Demnach haben sie nicht das rein passive Substrat, die *ὕλη*, übersehen, sondern die andere Seite desselben, die *στέρησις*, mit der es behaftet ist.

2) *ἡ δ' ἑτέρα μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως πολλάκις ἂν φαντασθείη τῷ πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς ἀτενίζοντι τὴν διάνοιαν οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν* scil. *συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γινομένων*. Zeller: „Die andere Seite des Gegensatzes dagegen könnte, wenn man ihre schädliche Wirkung ins Auge fafst, wohl gar nicht zu sein scheinen." Prantl: „Aber die andere Seite des Gegensatz-Paares möchte demjenigen, welcher auf die böse Wirkung derselben scharf das Augenmerk richtet, oft eher gar nicht zu existieren scheinen." Daraus, dafs etwas eine schlimme Wirkung ausübt, konnte Aristoteles schwerlich den Schlufs ziehen, dafs dieses Wirkende nicht existiert. Einen vollkommen befriedigenden Sinn giebt die von uns angewandte Supplierung, die doch auch gar nicht fern liegt.

3) 192 a 13: *ἡ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γινομένων ἐστίν, ὥσπερ μήτηρ*. Vgl. Tim. 50 D. 51 A. 46 C.

seits macht er ihm den Vorwurf, dafs er durch Mangel an Distinktion sich in logische Widersprüche verwickele. Die Schwierigkeit, die in dem Begriff des Werdens liegt, habe er nicht gelöst, da er zwischen dem was schlechthin etwas ist und dem was per accidens etwas ist, und zweitens zwischen Substrat und στέρησις nicht geschieden habe. Damit kommen zwei Inkonveniencen heraus. Da er zwischen dem an sich Nichtseienden und dem was nur per accidens nicht ist, nicht scheidet, so erscheint die Sache so, als ob aus dem an sich Nichtseienden etwas werden könnte, und da er das Substrat nicht von der στέρησις unterscheidet, so macht er einmal diese zur Mitursache für die Herstellung der Form und damit des Guten, und zweitens scheint es, als ob der der Form entgegengesetzte Mangel (z. B. das Ungebildetsein) nach seinem Gegensatze (dem Gebildetsein) strebte, während doch das zu grunde liegende Substrat (in diesem Falle der Mensch, der noch nicht gebildet ist) nach der Form strebt. Die Schwierigkeiten, die die Eleaten für das Denken in dem Begriffe des Werdens fanden, löst Aristoteles durch die Unterscheidung zwischen Nichtseiendem an sich und Nichtseiendem per accidens und zweitens zwischen Substrat und der daran haftenden στέρησις. Diese Unterscheidungen vermifst er bei Plato und behauptet demnach, dafs dieser noch vollkommen in diese Schwierigkeiten verwickelt sei. Aristoteles zieht hier die Konsequenzen, die sich aus jenem Mangel an logischer Distinktion ergeben. Es liegt in dem Zusammenhange gar nicht, dafs Plato wirklich behauptet habe, das Werden werde aus einem Nichtseienden an sich, ganz im Gegenteil, das ist nur eine Konsequenz, die Aristoteles selbst zieht, um Plato damit ad absurdum zu führen. Aristoteles ist sich also wohl bewufst, dafs Plato diese Konsequenzen gar nicht gewollt hat, dafs er also ein Werden aus Nichtseiendem an sich als etwas durchaus Unmögliches angesehn hat. Aristoteles legt auf diese von ihm aufgestellte Unterscheidung zwischen dem schlechthin Nichtseienden und dem per accidens Nichtseienden und zwischen Substrat und στέρησις einen sehr hohen Wert und will nun nachweisen, eine wie grofse Unvollkommenheit der Mangel dieser Unterscheidung ist, und wie dadurch Plato, wenn man die Konsequenzen davon zieht, zur Annahme von Sätzen genötigt wird, die nach seiner (Platos) eigenen Annahme Ungereimtheiten sind, denn das hatte ja Plato nach der Aristotelischen Angabe an unserer Stelle richtig erkannt, dafs allem Werden ein Substrat zu grunde liegen müsse. Man darf sich dadurch, dafs Aristoteles die Sache so hinstellt, als ob dies die eigenen Ansichten Platos

seien, nicht irre führen lassen. Aristoteles macht das gar nicht selten, dafs er Konsequenzen, die er zieht, um seinen Lehrer zu widerlegen, in so positiver Form hinstellt, dafs sie wie eigene Sätze Platos erscheinen können.[1])

Ein ferneres Aristotelisches Zeugnis für die Auffassung, dafs das Substrat im Platonischen System das Nichtseiende sei, hat man in Metaph. A 7. 988 a 23 ff. gefunden, wo es heifst: *οἱ μὲν γὰρ ὡς ὕλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν, ἄν τε μίαν ἄν τε πλείους ὑποθῶσι, καὶ ἐάν τε σῶμα ἐάν τε ἀσώματον*[2]) *τιθῶσιν, οἷον Πλάτων μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγων, οἱ δ' Ἰταλικοὶ τὸ ἄπειρον, Ἐμπεδοκλῆς δὲ πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα, Ἀναξαγόρας δὲ τὴν τῶν ὁμοιομερῶν ἀπειρίαν.* Wir wollen zugeben, dafs Aristoteles bei der *ὕλη ἀσώματος* an Plato gedacht hat; aber mit diesem Ausdrucke ist die Realität der *ὕλη* noch lange nicht geleugnet. Es werden zwei Arten der Materie aufgeführt, von denen die eine mit *σῶμα*, die andre als *ἀσώματόν τι* bezeichnet wird. Ein *σῶμα* ist das Grofse und Kleine des Plato nicht, da es jeder Bestimmtheit entbehrt, die Elemente des Empedokles sind *σώματα*, aber mit diesen kann das *ἄπειρον* des Philebus oder das *τρίτον*

1) Metaph. A 9. 990 b 15: *ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὔ φαμεν εἶναι καθ' αὑτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν.* 9. 990 a 34: *οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντες τωνδὶ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν, ὥσπερ εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἴοιτο μὴ δυνήσεσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοίη.* 992 a 25: *οὐθὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς.* Als ob darüber nicht im Timäus und Philebus ausdrücklich abgehandelt würde! 991 a 22: *τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον;* Man vergl. damit Tim. 28 A: *ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν.* C: *τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπειργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος, ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον, ὡς πρὸς τὸ ἀΐδιον ἔβλεπεν.* Arist. Metaph. Z 16. 1040 b 32: *ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς (ταύτας γὰρ ἴσμεν), αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτόϊππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ αὐτό.* B 2. 997 b 11: *οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐθὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους, οὔθ' οὗτοι τὰ εἴδη ἀλλ'* (?) *ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια.* Dem *οὐθὲν ἄλλο ἐποίουν* gegenüber erscheint *ἀλλ' ἢ* nicht haltbar. Bonitz bemerkt zu dem *ἀλλ' ἤ*: „fort. *ἄλλο ἤ*, cf. Alex. p. 168, 10".

2) Ich glaube, dafs geschrieben werden mufs: *ἐάν τε σῶμα ἐάν τε ἀσώματόν τι τιθῶσιν* „und mögen sie einen Körper oder etwas Unkörperliches als Princip annehmen".

*γένος* des Timäus keineswegs auf gleiche Stufe gestellt werden. Erst das *μικτὸν* oder *κοινὸν* ist ein *σῶμα*. Als etwas Unkörperliches kann auch die Materie des Aristoteles mit Fug und Recht bezeichnet werden. Ja, wenn es sich darum handelt, diese einer der beiden mit *σῶμα* und *ἀσώματον* bezeichneten Kategorien unterzuordnen, so mufs sie zu dem *ἀσώματον* gerechnet werden.[1])

Ferner beruft sich Zeller[2]) auf Arist. Phys. IV 7. 214 a 13: *διὸ φασί τινες εἶναι τὸ κενὸν τὴν τοῦ σώματος ὕλην οἵπερ καὶ τὸν τόπον* und meint von diesen Worten, dafs sie „jedenfalls auf die Platonische Schule, wahrscheinlich aber auf Plato selbst gehen, der ja wirklich die *χώρα* als den *τόπος* alles Wahrnehmbaren beschrieben hatte". Wenn dem so ist, so steht diese Stelle in direktem Widerspruch zu dem, was er in demselben Buche der Physik Kapitel 2. 209 b 9 ff. gesagt hat[3]), sodann auch zu seiner Grundanschauung von der Platonischen Metaphysik. Denn es wäre absolut nicht zu begreifen, wie dann Aristoteles derselben das materiale Princip hätte lassen können. Entweder darf demnach die von Zeller herangezogene Stelle nicht als auf Plato bezüglich gefafst, oder es mufs eine Lösung dieses Widerspruchs gesucht werden. Eine solche liegt meines Erachtens nicht fern, wenn man die Weise, wie Aristoteles die Platonische Philosophie beurteilt, in Erwägung zieht. Er hält sich gar nicht selten nur an das Wort, nicht an das von Plato Gewollte. Ganz deutlich sieht man dies an seinem so beliebten Argumente vom dritten Menschen, das sich nur ganz äufserlich an die Worte Platos hält, dafs es von allen Dingen, die den gleichen Namen haben, eine Idee geben müsse.[4]) Gerade so äufserlich ist es, wenn er die Platonische Bezeichnung des unbestimmten Substrates durch „das Grofse und Kleine" so auffassen will, als ob Plato damit zwei verschiedene Substrate angenommen habe.[5]) Diese

1) Susemihl Genet. Entw. II 511: „Die *ὕλη* der früheren Philosophen, sagt er (Aristoteles) nämlich an der letztgenannten Stelle, sei teils ein *σῶμα* teils ein *ἀσώματον*, und offenbar rechnet er also unter den von ihm aufgezählten Beispielen dies Platonische Princip zur letzten Klasse, und auch so stimmt diese Äufserung mit jenen anderen nur, wenn er unter dem Ausdruck *ἀσώματον* in der Anwendung auf dieses überdem nicht blofs das Unkörperliche — denn unkörperlich könnte auch wohl seine eigene Materie heifsen — sondern geradezu das Unstoffliche begriffen hat."

2) Philos. d. Gr. II 1. 615 Anm. 1.

3) Vergl. oben S. 29 f.

4) Wir werden über dieses Argument im zweiten Teile unserer Abhandlung sprechen.

5) Vergl. z. B. Metaph. A 6. 987 b 25: τὸ δ' ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς

beiden Belege für unsere Behauptung mögen genügen, doch könnten wir leicht mehr anführen.[1]) Plato hatte nun im Timäus das Aufnehmende als *χώρα* und *τόπος* bezeichnet; es wäre demnach wohl möglich, dafs Aristoteles der angegebenen Weise entsprechend sich an das Wort gehalten und Plato die nach Aristotelischer Anschauung vollkommen unhaltbare Annahme, das Leere sei der Stoff der Dinge, aufgebürdet hätte. Wir wiederholen: Es ist nicht nötig jene Aristotelische Äufserung auf Plato zu beziehen, und der sich durch diese Beziehung ergebende Widerspruch sollte an sich davor warnen, aber bei der Eigentümlichkeit der Aristotelischen Kritik der Platonischen Lehrsätze kann man die Zulässigkeit jener Beziehung doch nicht unbedingt verneinen.

Schliefslich wollen wir noch eine Stelle aus dem ersten Kapitel des zweiten Buches de gener. et corrupt. betrachten, die anscheinend auch als Beleg für die Annahme verwandt werden kann, dafs nach der Überlieferung des Aristoteles Plato der Sinnenwelt ein nichtreales Substrat zu grunde gelegt habe. Hier spricht Aristoteles jener Beschreibung des Substrates im Timäus jede Klarheit und begriffsmäfsige Bestimmtheit vollkommen ab. Er vermifst eine deutliche Angabe darüber, ob das alles Aufnehmende eine Existenz für sich hat getrennt von den Elementen; sodann wirft er Plato vor, dafs er von dem *πανδεχὲς* gar keinen Gebrauch mache, obwohl er vorher erklärt habe[2]), dafs es etwas sei, was den sogenannten Elementen als ein Früheres zu grunde liege, wie das Gold den aus Gold gefertigten Werken. Nach einer Kritik jenes im Timäus angewandten Beispieles vom Golde fährt er dann fort: „Aber während die Elemente körperlich sind, löst er sie bis in Flächen auf; es ist aber unmöglich, dafs die Amme und die erste Materie die (geometrischen) Flächen sind.“[3]) Aus den letzten Worten könnte man

---

*ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι, τὸ δ' ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον.* Phys. III 4. 203 a 15: *Πλάτων δύο ἄπειρα, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.*

1) Vergl. Teichmüller Studien S. 226 ff. „Wie Aristoteles den Plato beurteilt.“

2) De gen. et corr. II 1. 329 a 13: *ὡς δ' ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, οὐδένα ἔχει διορισμόν· οὐ γὰρ εἴρηκε σαφῶς τὸ πανδεχές, εἰ χωρίζεται τῶν στοιχείων. οὐδὲ χρῆται οὐδέν, φήσας εἶναι ὑποκείμενόν τι τοῖς καλουμένοις στοιχείοις πρότερον.* (Vielleicht ist zu lesen *πρότερον ὄν* „obwohl er erklärt hat, es, scil. *τὸ πανδεχές*, sei etwas den sogenannten Elementen zu grunde Liegendes, indem es früher sei“ scil. als diese).

3) a 21 *ἀλλὰ τῶν στοιχείων ὄντων στερεῶν μέχρι ἐπιπέδων ποιεῖται τὴν ἀνάλυσιν· ἀδύνατον δὲ τὴν τιθήνην καὶ τὴν ὕλην τὴν πρώτην τὰ ἐπίπεδα εἶναι.*

schliefsen, dafs Aristoteles meine, nach Plato bestehe die erste (allgemeine oder primäre) Materie aus Flächen, und er weise diese Vorstellung zurück. Das kann ja aber überhaupt nicht die Ansicht Platos gewesen sein; die Flächen würden ja zum πέρας gehören, können also nicht das ἄπειρον ausmachen. Aristoteles will also auch hier Plato ad absurdum führen, indem er aus den Platonischen Annahmen einen Satz folgert, der vom Platonischen Standpunkte selbst aus als volle Ungereimtheit erscheint. Aristoteles behauptet an unserer Stelle folgendes: „Plato erklärt, dafs die sogenannten Elemente nicht das erste (resp. letzte) seien, sondern dafs diesen ein Substrat zu grunde liegen müsse; er nennt dieses das alles Aufnehmende und Amme, und es erscheint bei ihm als die ὕλη ἡ πρώτη.“ Das stimmt alles mit dem Timäus vollkommen überein. Der Ausdruck ἡ πρώτη ὕλη findet sich allerdings im Timäus nicht, pafst aber auf das τρίτον γένος desselben. Bis hierher hat Aristoteles nichts einzuwenden, er behauptet dann aber weiter: „Plato hat das Verhältnis dieses Substrates zu den Elementen nicht deutlich angegeben; sodann macht er keinen Gebrauch von demselben, sondern er löst die Elemente, die doch Körper im physikalischen Sinne sind, in Flächen auf, läfst sie demnach auch aus Flächen entstehen. Da er aber anderseits das πανδεχὲς oder die τιθήνη als Substrat derselben annimmt, so mufs er sie doch aus dieser entstehen lassen. Beide Annahmen würden sich aber nur dann vereinigen, wenn die τιθήνη oder der primäre Stoff mit den von ihm verwandten Flächen identisch wäre. Das ist aber unmöglich.“ — Vor allem ist hierbei von Aristoteles die Platonische Auffassung des Werdens als einer Verbindung des πέρας mit dem ἄπειρον aufser acht gelassen. Die Flächen sind das πέρας, die τιθήνη das ἄπειρον. Durch die Verbindung beider entstehen die sogenannten Elemente. An einen sich ergebenden Widerspruch ist dabei gar nicht zu denken, er entsteht nur dadurch, dafs Aristoteles die Stelle, wo Plato die primäre Materie beschreibt und die Stelle, wo er die Elemente aus geometrischen Flächen konstruiert, nicht in ihrem gegenseitigen Verhältnis betrachtet und erfafst, wie dies ja auch neuere Gelehrte thun.

Wenn wir das Resultat, das sich aus der Betrachtung der besprochenen Aristotelischen Stellen ergiebt, kurz zusammenfassen, so erhellt zunächst, dafs die Platonische Materie von Aristoteles nirgends als ein Nichtseiendes bezeichnet worden ist; sodann berichtet Aristoteles wiederholt, dafs Plato für die Dinge ein Substrat angenommen habe; und dafs er das Platonische Substrat der Sinnen-

welt in realistischem Sinne aufgefafst hat, geht klar daraus hervor, dafs er der Platonischen Philosophie das materiale Princip läfst. Wie wäre er sonst dazu gekommen, diese Ursache als im Platonischen System gegeben anzuerkennen, während er gegen die ausdrücklichen Erklärungen Platos und ganz gegen den Geist der Platonischen Philosophie die bewegende Ursache und die Zweckursache strich?

Wenn so mit gutem Grunde Aristoteles als Zeuge dafür angerufen werden kann, dafs sein Lehrer ein wirkliches Substrat der Sinnenwelt zu grunde gelegt hat, so lehrt allem Anscheine nach ein anderer Schüler Platos, Hermodoros, das gerade Gegenteil hiervon. Die betreffende Stelle im Kommentare des Simplicius zu Aristoteles' Physik lautet f. 56, b folgendermafsen: *Ὁ μέντοι Πλάτων ἐν Τιμαίῳ τά τε κυρίως αἴτια καὶ τὰ συναίτια τῆς τοῦ κόσμου ὑποστάσεως παραδιδοὺς ὕλην τοῖς συναιτίοις συντάττει, καὶ ἄφθαρτον αὐτὴν ὥσπερ καὶ ὅλον τὸν κόσμον φησίν. ὅτι δὲ ὡς πρώτην αὐτὴν ἀρχὴν οὐκ ἀξιοῖ λέγειν, ἐδήλωσεν Ἑρμόδωρος τοῦ Πλάτωνος ἑταῖρος ἐν τῷ περὶ Πλάτωνος βιβλίῳ τὰ δοκοῦντα τῷ Πλάτωνι ἔν τε ἄλλοις καὶ περὶ τῆς ὕλης γράφων, ὡς ὁ Δερκυλλίδης ἱστόρησε. τὸ δὲ συμπέρασμα ἐγὼ τῶν εἰρημένων παραθήσομαι· „ὥστε ἄστατον καὶ ἄμορφον καὶ ἄπειρον καὶ οὐκ ὂν τὸ τοιοῦτο λέγεσθαι κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος. τῷ τοιούτῳ δὲ οὐ προσήκει οὔτε ἀρχῆς οὔτε οὐσίας, ἀλλ' ἐν ἀκρασίᾳ* [Zeller will lieber *ἀκρισίᾳ*, wie in der andern Stelle steht] *τινὶ διαφέρεσθαι.“ δηλοῖ γὰρ ὡς ὃν τρόπον τὸ αἴτιον κυρίως καὶ διαφέρον* [dafür mit Zeller zu lesen: *διαφέροντι*] *τρόπῳ τὸ ποιοῦν ἐστιν, οὕτω καὶ ἡ ἀρχή, ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἀρχή. ὃ καὶ τοῖς περὶ Πλάτωνα ἐλέγετο μία ὅτι εἴη ἀρχή.* Hier wird nun das Platonische Substrat ganz ausdrücklich als *οὐκ ὄν*, als nichtseiend bezeichnet. So scheint es wenigstens bei dem ersten Blick. Bleiben wir bei dieser Auffassung dieser Worte stehen, so mufs doch zugleich berücksichtigt werden, dafs ebenso in Abrede gestellt wird, dafs das Substrat bei Plato Anteil habe an der *ἀρχή*, dafs es Princip sei. Mit dieser zweiten Behauptung tritt denn diese Angabe in den direktesten Widerspruch zu dem Philebus, dem Timäus und namentlich auch zu Aristoteles, der ausdrücklich bezeugt, dafs Plato zwei Principien aufgestellt habe: die causa formalis und die causa materialis. Diesen so schwer wiegenden Mo-…en kann das Zeugnis des Hermodoros, dafs das Substrat bei Plato …incip sei, nimmermehr die Wage halten, wir müssen das- … dieser Beziehung für unbedingt falsch erklären, und wenn … Hälfte des Zeugnisses als vollkommen nichtig gilt, so wird

damit auch die Beweiskraft der andern Hälfte durchaus erschüttert. Wenn also im Philebus das Substrat zu den *ὄντα* gerechnet wird, wenn im Timäus das *ἐκμαγεῖον* als das Substrat einer realistischen Sinnenwelt auftritt, wenn Aristoteles immer wieder bezeugt, dafs Plato eine causa materialis angenommen habe, so kann demgegenüber das durch sich selbst erschütterte Zeugnis des Hermodoros nicht in Betracht kommen. Aber die Sache liegt überhaupt in Wirklichkeit anders. Sehen wir genauer zu, so befindet sich diese Angabe des Hermodoros in gar keinem Widerspruch mit den Platonischen Dialogen, wie denn auch Simplicius ganz offenbar einen solchen nicht angenommen hat. Die *ὕλη* wird von Hermodoros mit dem Namen des Substrates im Philebus als ein *ἄπειρον* bezeichnet, die übrigen Bestimmungen des Substrates schliefsen sich an den Timäus an. Als *ἄμορφον* wird auch in diesem Dialoge das *τρίτον γένος* wiederholt bezeichnet[1]), und wenn es von Hermodoros unstät (*ἄστατον*) genannt und von ihm gesagt wird, dafs es sich in einem Zustande schlechter Mischung (*ἐν ἀκρασίᾳ τινί*) oder in einem Zustande der Verworrenheit (*ἐν ἀκρισίᾳ τινί*) hin und her bewege (*διαφέρεσθαι*), so erinnert dies ganz offenbar an die Schilderung der sogenannten sekundären Materie im Timäus.[2]) Hermodoros scheidet nicht zwischen dem metaphysischen Zustande des Substrates, nach welchem es ein *ἄπειρον* und *ἄμορφον* ist, und jenem sekundären chaotischen Zustande, sondern wirft beides zusammen, wie sich ganz deutlich daran zeigt, dafs er *ἄστατον* mit *ἄπειρον* und *ἄμορφον* verbindet. Und dieses unstäte, (an sich) gestaltlose und unbegrenzte Substrat, das in einem Zustande der Verworrenheit, also in einem chaotischen Zustande hin und her flutet, wird „nicht seiend" *οὐκ ὄν* genannt, aber mit dem Zusatze *κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος*. Was soll dieser Zusatz? Warum wird nicht einfach gesagt „nicht seiend", sondern hinzugefügt: „gemäfs der Verneinung des Seienden"? Das heifst doch wohl nichts anderes als: da das Sein von ihm nicht ausgesagt wird, da es nicht zu der Kategorie des Seienden gerechnet wird. Hermodoros behauptet dem-

1) Tim. 50 C: *μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς.* D: *ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν, ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν.* E: *διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη.* 51 A: *ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον.*

2) Tim. 52 D ff. Vergl. namentlich 52 E: *ἀνωμάλως πάντη ταλαντουμένην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σείειν, τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε ἀεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα κτλ.*

welt in realistischem Sinne aufgefafst hat, geht klar daraus hervor, dafs er der Platonischen Philosophie das materiale Princip läfst. Wie wäre er sonst dazu gekommen, diese Ursache als im Platonischen System gegeben anzuerkennen, während er gegen die ausdrücklichen Erklärungen Platos und ganz gegen den Geist der Platonischen Philosophie die bewegende Ursache und die Zweckursache strich?

Wenn so mit gutem Grunde Aristoteles als Zeuge dafür angerufen werden kann, dafs sein Lehrer ein wirkliches Substrat der Sinnenwelt zu grunde gelegt hat, so lehrt allem Anscheine nach ein anderer Schüler Platos, Hermodoros, das gerade Gegenteil hiervon. Die betreffende Stelle im Kommentare des Simplicius zu Aristoteles' Physik lautet f. 56, b folgendermafsen: *Ὁ μέντοι Πλάτων ἐν Τιμαίῳ τά τε κυρίως αἴτια καὶ τὰ συναίτια τῆς τοῦ κόσμου ὑποστάσεως παραδιδοὺς ὕλην τοῖς συναιτίοις συντάττει, καὶ ἄφθαρτον αὐτὴν ὥσπερ καὶ ὅλον τὸν κόσμον φησίν. ὅτι δὲ ὡς πρώτην αὐτὴν ἀρχὴν οὐκ ἀξιοῖ λέγειν, ἐδήλωσεν Ἑρμόδωρος τοῦ Πλάτωνος ἑταῖρος ἐν τῷ περὶ Πλάτωνος βιβλίῳ τὰ δοκοῦντα τῷ Πλάτωνι ἔν τε ἄλλοις καὶ περὶ τῆς ὕλης γράφων, ὡς ὁ Δερκυλλίδης ἱστόρησε. τὸ δὲ συμπέρασμα ἐγὼ τῶν εἰρημένων παραθήσομαι· „ὥστε ἄστατον καὶ ἄμορφον καὶ ἄπειρον καὶ οὐκ ὂν τὸ τοιοῦτο λέγεσθαι κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος. τῷ τοιούτῳ δὲ οὐ προσήκει οὔτε ἀρχῆς οὔτε οὐσίας, ἀλλ' ἐν ἀκρασίᾳ* [Zeller will lieber *ἀκρισίᾳ*, wie in der andern Stelle steht] *τινὶ διαφέρεσθαι.“ δηλοῖ γὰρ ὡς ὃν τρόπον τὸ αἴτιον κυρίως καὶ διαφέρον* [dafür mit Zeller zu lesen: *διαφέροντι*] *τρόπῳ τὸ ποιοῦν ἐστιν, οὕτω καὶ ἡ ἀρχή, ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἀρχή. ὃ καὶ τοῖς περὶ Πλάτωνα ἐλέγετο μία ὅτι εἴη ἀρχή.* Hier wird nun das Platonische Substrat ganz ausdrücklich als *οὐκ ὄν*, als nichtseiend bezeichnet. So scheint es wenigstens bei dem ersten Blick. Bleiben wir bei dieser Auffassung dieser Worte stehen, so mufs doch zugleich berücksichtigt werden, dafs ebenso in Abrede gestellt wird, dafs das Substrat bei Plato Anteil habe an der *ἀρχή*, dafs es Princip sei. Mit dieser zweiten Behauptung tritt denn diese Angabe in den direktesten Widerspruch zu dem Philebus, dem Timäus und namentlich auch zu Aristoteles, der ausdrücklich bezeugt, dafs Plato zwei Principien aufgestellt habe: die causa formalis und die causa materialis. Diesen so schwer wiegenden Momenten kann das Zeugnis des Hermodoros, dafs das Substrat bei Plato nicht Princip sei, nimmermehr die Wage halten, wir müssen dasselbe in dieser Beziehung für unbedingt falsch erklären, und wenn die eine Hälfte des Zeugnisses als vollkommen nichtig fällt, so wird

damit auch die Beweiskraft der andern Hälfte durchaus erschüttert. Wenn also im Philebus das Substrat zu den *ὄντα* gerechnet wird, wenn im Timäus das *ἐκμαγεῖον* als das Substrat einer realistischen Sinnenwelt auftritt, wenn Aristoteles immer wieder bezeugt, dafs Plato eine causa materialis angenommen habe, so kann demgegenüber das durch sich selbst erschütterte Zeugnis des Hermodoros nicht in Betracht kommen. Aber die Sache liegt überhaupt in Wirklichkeit anders. Sehen wir genauer zu, so befindet sich diese Angabe des Hermodoros in gar keinem Widerspruch mit den Platonischen Dialogen, wie denn auch Simplicius ganz offenbar einen solchen nicht angenommen hat. Die *ὕλη* wird von Hermodoros mit dem Namen des Substrates im Philebus als ein *ἄπειρον* bezeichnet, die übrigen Bestimmungen des Substrates schliefsen sich an den Timäus an. Als *ἄμορφον* wird auch in diesem Dialoge das *τρίτον γένος* wiederholt bezeichnet[1]), und wenn es von Hermodoros unstät (*ἄστατον*) genannt und von ihm gesagt wird, dafs es sich in einem Zustande schlechter Mischung (*ἐν ἀκρασίᾳ τινί*) oder in einem Zustande der Verworrenheit (*ἐν ἀκρισίᾳ τινί*) hin und her bewege (*διαφέρεσθαι*), so erinnert dies ganz offenbar an die Schilderung der sogenannten sekundären Materie im Timäus.[2]) Hermodoros scheidet nicht zwischen dem metaphysischen Zustande des Substrates, nach welchem es ein *ἄπειρον* und *ἄμορφον* ist, und jenem sekundären chaotischen Zustande, sondern wirft beides zusammen, wie sich ganz deutlich daran zeigt, dafs er *ἄστατον* mit *ἄπειρον* und *ἄμορφον* verbindet. Und dieses unstäte, (an sich) gestaltlose und unbegrenzte Substrat, das in einem Zustande der Verworrenheit, also in einem chaotischen Zustande hin und her flutet, wird „nicht seiend" *οὐκ ὄν* genannt, aber mit dem Zusatze *κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος*. Was soll dieser Zusatz? Warum wird nicht einfach gesagt „nicht seiend", sondern hinzugefügt: „gemäfs der Verneinung des Seienden"? Das heifst doch wohl nichts anderes als: da das Sein von ihm nicht ausgesagt wird, da es nicht zu der Kategorie des Seienden gerechnet wird. Hermodoros behauptet dem-

---

1) Tim. 50 C: *μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς.* D: *ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν, ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν.* E: *διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη.* 51 A: *ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον.*

2) Tim. 52 D ff. Vergl. namentlich 52 E: *ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντουμένην σείεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σείειν, τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε ἀεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα κτλ.*

nach nicht schlechthin, dafs Plato das Substrat „nicht seiend" genannt habe, sondern er sagt, dafs das Substrat als nicht seiend gefafst werden müsse, da Plato es nicht zu dem Seienden rechne. Also die Bezeichnung desselben als eines Nichtseienden wird von ihm erst aus einem andern Platonischen Satze gefolgert. Simplicius führt die Worte des Hermodoros innerhalb eines Abschnittes an, den er mit den Worten beginnt: *Ὁ μέντοι Πλάτων ἐν Τιμαίῳ*, und die Worte des Hermodoros führen uns gleichfalls auf den Timäus hin, abgesehen von dem einen Ausdrucke *ἄπειρον*, der dem Philebus angehört, aber, wie wir sahen, gleichfalls auf das *τρίτον γένος* des Timäus vollkommen pafst. Wie verhält sich denn nun diese Angabe des Hermodoros zu dem Timäus? Die philosophische Darlegung dieses Dialogs beginnt mit den Worten in 27 D: *Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε, τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε;* Zu welcher der beiden Kategorien gehört denn nun jene unstäte, verworren hin und her sich bewegende Materie? Ein Seiendes ist sie nicht, zu dieser Kategorie gehört sie nicht, und daher ist sie nicht seiend, sondern werdend; sie gehört eben in die zweite Kategorie, in die Kategorie des *γιγνόμενον, ὂν δὲ οὐδέποτε*.

Ein ähnliches Resultat ergiebt sich, wenn wir das Substrat in seinem metaphysischen Wesen nehmen, in welcher Eigenschaft der Timäus es auch als *χώρα* bezeichnet. Tim. 52 D heifst es: *Οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι.* Hier wird also die *χώρα*, das metaphysische Substrat, gesondert von dem *ὄν*, es ist also *κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος* nicht seiend, *οὐκ ὄν*, hat aber doch, wie wir sahen, eine sehr widerstandsfähige Existenz, an der selbst der die Welt bereitende Gott in seiner Thätigkeit eine Schranke findet. Aber sein Sein ist ein anderes als das Sein Gottes und der Ideen, in diesem vollen und hervorragenden Sinne ist es nicht ein Seiendes, gerade so wie es nicht im vollen Sinne des Wortes Ursache und Princip ist. „Denn es ist offenbar," sagt Simplicius, „dafs, in welcher Weise die Ursache (Prädikat; der Artikel, weil *τὸ αἴτιον* = die eigentliche Ursache) im vollen Sinne und in hervorragender Weise das Bewirkende ist, so es (das Bewirkende) der eigentliche Ursprung der Dinge ist, die Materie aber nicht (in derselben Weise wie das *ποιοῦν*) Ursprung ist. Weshalb denn auch in dem Platonischen Kreise gesagt wurde, dafs es nur Einen Ursprung gebe."

Das ist in den beiden Dialogen, die hier zunächst in Betracht kommen, im Timäus und im Philebus gerade so. Die materiellen Ursachen werden im Timäus als *συναίτια* bezeichnet, und es wird ausdrücklich erklärt, dafs sie nicht Ursachen im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes sind, diese sind in dem die Welt bereitenden Gotte gegeben. Dieser ist das Hervorbringende (*τὸ ποιοῦν*, oder vielmehr in der Darstellung des Timäus *ὁ ποιητής*) und damit die eigentliche Ursache und der eigentliche Ursprung der Dinge. Und so heifst es im Philebus, dafs das Bewirkende sich von der Ursache nur dem Namen nach unterscheidet, dafs das Bewirkende seiner Natur nach die Führerschaft hat, und der Stoff erscheint als das der Ursache zum Werden Dienende. So ist denn auch nach dem Philebus im vollen Sinne und in hervorragender Weise (*κυρίως καὶ διαφέροντι τρόπῳ*) lediglich das Bewirkende (*τὸ ποιοῦν*) Ursache und Ursprung der Dinge, und kann es auch nach diesem Dialoge ebenso wenig wie nach dem Timäus auffallen, wenn Simplicius hinzufügt: „Weshalb denn auch in dem Platonischen Kreise gesagt wurde, dafs es nur einen Ursprung, nur ein Princip gebe." Dem Zusammenhange nach ist dies eben das *ποιοῦν*. Aber um so auffallender mufs es erscheinen, dafs Aristoteles dem Systeme seines Lehrers die causa efficiens abspricht und damit den Beifall auch neuerer Gelehrten gefunden hat. Zum Schlusse mag noch einmal betont werden, dafs diese Angabe des Hermodoros auch gar nichts enthält, was nicht auch im Timäus oder Philebus stünde, das gilt auch von der Bezeichnung des Substrates als eines *οὐκ ὂν κατὰ ἀπόφασιν τοῦ ὄντος*, und somit können wir aus dieser Angabe des Hermodoros nichts Neues über das Wesen der Platonischen Materie entnehmen.

---

## Zweites Kapitel.

### Die Idee.

Alles Werden kommt nach den Bestimmungen des Philebus, wie wir sahen, durch die Verbindung von *ἄπειρον* und *πέρας* zu stande. Da nun das *ἄπειρον* das materiale Princip ist, so mufs notwendigerweise das *πέρας* das formale Princip sein. Da aber die Idee als formales Princip gefafst werden mufs, so scheint es geboten unter dem *πέρας* die Idee zu verstehen, und in der That sind viele und namhafte Gelehrte dieser Ansicht. Freilich steht

dieser Auffassung auch ein grofses Bedenken entgegen. Doch bevor wir diese Frage zu entscheiden versuchen, wollen wir zunächst erörtern, was der Philebus über die Idee lehrt.[1])

Im fünften Kapitel des Philebus (p. 14 C) kommt Sokrates auf das Problem des Einen und Vielen (τὸ ἓν καὶ πολλά). Protarchos denkt dabei zunächst an diejenige Vielheit in der Einheit, welche durch die Vergleichung eines Gegenstandes mit anderen entsteht. Hierdurch kann derselbe Gegenstand, je nach der verschiedenen Beschaffenheit der Gegenstände, mit denen er verglichen wird, als grofs und klein, als leicht und schwer, als hoch und niedrig u. s. w. erscheinen. Sokrates erklärt diese Erscheinungsweise des Einen und Vielen als leicht begreiflich und einer eingehenderen Betrachtung nicht würdig. Dasselbe sagt er von der Erscheinung der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit, welche aus der Zerlegung des Ganzen in seine Teile und der Zusammenfassung dieser zum Ganzen hervorgeht. Man vergleiche Parmenides p. 129 C: „Was ist Wunderbares, wenn jemand nachweisen wird, dafs ich Eines und Vieles bin, indem er sagt, sobald er eine Vielheit nachweisen will, dafs etwas anderes meine Teile rechts sind, etwas anderes die Teile links, und etwas anderes die Teile vorn, etwas anderes die Teile hinten, und oben und unten in gleicher Weise? An einer Vielheit nämlich, denke ich, habe ich Anteil. Sobald er aber eine Einheit nachweisen will, wird er sagen, dafs, während unser sieben sind, ich doch Ein Mensch bin, indem ich auch an dem Einen Anteil habe, so dafs er beides als wahr aufzeigt.“[2])

In diesen beiden Arten des Einen und Vielen also vermag Sokrates ein metaphysisches Problem nicht anzuerkennen. Wohl aber entsteht ein Problem, wenn jemand das Eine als nicht zu dem Werdenden und Vergehenden gehörig annimmt, wenn jemand es unternimmt den Menschen als Einen hinzustellen und den Stier als

1) Derselbe Gegenstand ist behandelt von Siebeck in seiner Habilitationschrift: De doctrina idearum qualis est in Platonis Philebo. Halle 1872. Ich hatte meine damals für die philosophischen Monatshefte bestimmte Abhandlung über diesen Gegenstand im wesentlichen fertig, als mir die bezeichnete Schrift durch die Güte des Verfassers zukam.

2) *Εἰ δ' ἐμὲ ἓν τις ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλά, τί θαυμαστόν, λέγων, ὅταν μὲν βούληται πολλὰ ἀποφαίνειν, ὡς ἕτερα μὲν τὰ ἐπὶ δεξιά μού ἐστιν, ἕτερα δὲ τὰ ἐπ' ἀριστερά, καὶ ἕτερα μὲν τὰ πρόσθεν, ἕτερα δὲ τὰ ὄπισθεν, καὶ ἄνω καὶ κάτω ὡσαύτως· πλήθους γάρ, οἶμαι, μετέχω. ὅταν δὲ ἕν, ἐρεῖ ὡς ἑπτὰ ἡμῶν ὄντων εἷς ἐγώ εἰμι ἄνθρωπος, μετέχων καὶ τοῦ ἑνός. ὥστε ἀληθῆ ἀποφαίνει ἀμφότερα.*

Einen und das Schöne und Gute als Eines. In betreff dieser und der derartigen Einheiten führt die vielfache angelegentliche Beschäftigung in Verbindung mit einer Sonderung (*μετὰ διαιρέσεως*) zum Zweifel.[1]) Derselbe Gedanke findet sich im Parmenides ausgesprochen. Man vergleiche namentlich folgende Stellen: „Wenn jemand das was Eins ist, dieses selbst als Vieles nachweisen wird und anderseits das Viele eben als Eins, darüber nun werde ich mich wundern. Und in betreff der anderen insgesamt ebenso. — Wenn jemand nachweist, dafs die Gattungen und die Arten selbst in sich diese entgegengesetzten Zustände erleiden, das ist der Verwunderung wert.“[2]) — „Wenn aber jemand, wie ich eben jetzt sagte, erstens die Begriffe als gesondert und für sich selbst bestehend bestimmt, wie zum Beispiel Ähnlichkeit und Unähnlichkeit und Menge und das Eins und Ruhe und Bewegung und alles derartige, sodann nachweist, dafs diese in sich selbst zusammengemischt und gesondert werden können, darüber würde ich mich wunderbar freuen, o Zenon!“ — „Weit mehr jedoch würde ich mich in der Weise freuen, wenn jemand im stande wäre eben dieses Problem als in den Begriffen selbst auf vielfache Art verschlungen nachzuweisen, wie ihr es in den sichtbaren Dingen durchgegangen habt, so auch in denen, welche durch das Denken erfafst werden.“[3])

Es ist wohl an sich klar und wird es noch mehr durch Vergleichung der angezogenen Stellen des Parmenides, dafs in den zuletzt angeführten Worten des Philebus der Begriff des Dinges gemeint ist, oder was dasselbe ist, sein Genus. Der Eine Mensch, der Eine Stier, das Eine Schöne, das Eine Gute kann nichts anderes sein als der Begriff Mensch, der Begriff Stier, der Begriff Schön,

1) Phileb. p. 15 A: *ὅταν δέ τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἕνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τἀγαθὸν ἕν, περὶ τούτων τῶν ἑνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται.*

2) Parmen. p. 129 B: *ἀλλ' εἰ ὃ ἔστιν ἕν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὖ τὰ πολλὰ δὴ ἕν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι, καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὡσαύτως. εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἴδη ἐν αὑτοῖς ἀποφαίνει τἀναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα, ἄξιον θαυμάζειν.*

3) P. 129 D: *ἐὰν δέ τις, ὃ νῦν δὴ ἐγὼ ἔλεγον, πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὑτὰ εἴδη, οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος καὶ τὸ ἓν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ', ἔφη, θαυμαστῶς, ὦ Ζήνων. — — πολὺ μέντ' ἂν ὧδε μᾶλλον, ὡς λέγω, ἀγασθείην, εἴ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν ταύτην ἀπορίαν* (das Problem des *ἓν καὶ πολλά*) *ἐν αὐτοῖς τοῖς εἴδεσι παντοδαπῶς πλεκομένην, ὥσπερ ἐν τοῖς ὁρωμένοις διήλθετε, οὕτω καὶ ἐν τοῖς λογισμῷ λαμβανομένοις ἐπιδεῖξαι.*

der Begriff Gut. Und zwar liegt dieser Begriff oder dieses Genus aufserhalb des Werdens und des Vergehens.[1]) Durch das Hinzutreten dieser Bestimmung wird der Begriff oder das Genus zur Idee. Der Eine Mensch, der Eine Stier, das Eine Schöne, das Eine Gute ist also schliefslich nichts anderes als die Idee des Menschen, die Idee des Stieres, die Idee des Guten, die Idee des Schönen. Demnach müfste man die Idee definieren als den aufserhalb des Entstehens und Vergehens liegenden Begriff des Dinges, oder als das aufserhalb des Entstehens und Vergehens liegende Genus des Dinges. Es stimmt damit vollkommen, wenn Aristoteles über die Entstehung der Ideenlehre sagt: „Sokrates stellte das Allgemeine nicht als gesondert hin, auch nicht die Begriffsbestimmungen. Die aber sonderten sie und nannten die derartigen der seienden Dinge Ideen.“[2])

Es ist noch die Frage zu erledigen, was denn mit der *διαίρεσις* jener Einheiten gemeint sei. *Διαίρεσις* heifst „Trennung, Sonderung“. Es ist hier von Einheiten, d. h. von Gattungen die Rede. Bei einer Trennung, Sonderung derselben ist man geneigt zunächst an eine Sonderung derselben in ihre Arten zu denken, also an eine *διαίρεσις κατ' εἴδη*.[3]) Diese Auffassung entspricht dem Zusammenhange der Stelle; denn es wird ja in diesem Passus vor allem die Aufstellung des Genus und die genaue Feststellung der unter dasselbe fallenden Arten und Unterarten, also die *διαίρεσις κατ' εἴδη* gefordert.[4]) Und in diesem Sinne kommt auch *διαιρεῖν* und *διαίρεσις* in unserem Abschnitte vor.[5]) Und schliefslich wird auch gerade der Ausführung dieser *διαίρεσις* eine ganz besondere Schwierigkeit zugeschrieben.[6])

---

1) Phileb. p. 15 A: *ὁπόταν τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται.*

2) Metaphys. M 4. 1078 b 30: *ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς, οἱ δὲ ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν.*

3) So hatte ich das Wort gefafst in meiner Abhandlung „Die Ideenlehre in Platos Philebus“. Philosophische Monatshefte Bd. X S. 196 und S. 205.

4) Vergl. namentlich 16 B ff.

5) 18 C: *τὸ μετὰ τοῦτο διῄρει τά τ' ἄφθογγα καὶ ἄφωνα μέχρι ἑνὸς ἑκάστου, καὶ τὰ φωνήεντα καὶ τὰ μέσα κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον.* 20 A: *πότερον ἡδονῆς εἴδη σοι καὶ ἐπιστήμης διαιρετέον.* 20 C: *Τῶν δέ γ' εἰς τὴν διαίρεσιν εἰδῶν ἡδονῆς οὐδὲν ἔτι προσδεησόμεθα.* Allerdings streicht hier Badham gerade die Worte *εἰς τὴν διαίρεσιν*, aber mit Unrecht.

6) 16 B: *οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο, ἧς ἐγὼ ἐραστὴς μέν εἰμι ἀεί, πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησε.*

Anderseits wird gerade dieser Einteilung eine eminente Bedeutung für die wissenschaftliche Erkenntnis beigelegt. Sie ist es, die Klarheit und Ordnung in das Dunkel und die Verworrenheit der unendlichen Vielheit der Dinge bringt, und die Götter selbst haben geboten sie zu üben.[1]) Auf ihr beruht die dialektische, d. h. die wissenschaftliche Weise der Untersuchung.[2]) So mufs man doch wieder etwas bedenklich werden, ob gerade diese Einteilung der Gattung in die Arten als das den Zweifel und Streit Hervorrufende bezeichnet werden kann. Dazu kommt, dafs das, was die eigentlichen Schwierigkeiten bewirkt, nach 15 A doch etwas anderes ist. Es heifst an unserer Stelle: „In betreff dieser Einheiten und der derartigen führt die viele und angelegentliche Beschäftigung in Verbindung mit einer Sonderung zum Streit.“ Was für Einheiten gemeint sind, erhellt aus den Worten: „Wenn man das Eine nicht in das Gebiet des Entstehenden und Vergehenden setzt.“ Demnach wird man unter der Sonderung die Sonderung oder Trennung dieser Einheiten (der Ideen) von der Welt des Werdens und Vergehens, also ihre Absonderung von der Sinnenwelt zu verstehen haben. Der Sinn unserer Stelle ist also der: Wenn man sich mit diesen (den begrifflichen) Einheiten angelegentlich beschäftigt und sie als solche setzt, die von den Sinnendingen getrennt für sich bestehen, dann entsteht Zweifel und Streit.

Für diese Auffassung spricht namentlich der entsprechende Abschnitt im Parmenides. Auch hier wird als die eigentliche Quelle der Schwierigkeiten, die aus der Statuierung der Ideen hervorgehen, die Annahme bezeichnet, dafs sie für sich, gesondert von den Dingen, bestehen sollen, und wenn auch das Substantivum *διαίρεσις* dort nicht gebraucht wird, so steht doch ein paarmal das Verbum *διαιρεῖσθαι* für die Annahme einer gesonderten Existenz der Ideen.[3]) Man bedenke aufserdem, dafs Aristoteles das Eigentümliche der

---

1) 16 C ff.

2) 17 A.

3) Parmen. 129 D: *ἐὰν δέ τις πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ᾽ αὑτὰ τὰ εἴδη*, was Stallbaum richtig erklärt: *νομίζῃ εἶναι αὐτὰ καθ᾽ αὑτὰ τὰ εἴδη*. 130 B: *καί μοι εἰπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διῄρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα; καί τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν;* In demselben Sinne steht 133 A *διορίζεσθαι* und im unmittelbaren Anschlusse daran *ἀφορίζεσθαι* unter noch stärkerer Betonung der sich daraus ergebenden Schwierigkeit. *Εὖ τοίνυν ἴσθι, φάναι, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδέπω ἅπτει αὐτῆς ὅση ἐστὶν ἡ ἀπορία, εἰ ἓν εἶδος ἕκαστον τῶν ὄντων ἀεί τι ἀφοριζόμενος θήσεις.* Das Simplex *ὁρίζεσθαι* steht 135 A und B.

Platonischen Ideen gerade in diese Sonderung der allgemeinen Begriffe setzt und seine Polemik gerade gegen diesen Punkt sich vorzugsweise richtet.[1])

Da die Idee dem Begriffe oder Genus entspricht, so kann es für jede Gattung von Dingen eben nur Eine Idee geben. Diese Einheit der Idee betont Plato hier stark: *ὅταν δέ τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἕνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τἀγαθὸν ἕν*, und wenn er nun im Anschlufs hieran fortfährt: *περὶ τούτων τῶν ἑνάδων καὶ τῶν τοιούτων*, so kann man dem Zusammenhange nach bei der Bezeichnung der Idee als Einheit, als *ἑνὰς* oder *μονάς*, wie es gleich darauf heifst, nur an diese Einheit des Begriffs oder Genus gegenüber der Vielheit der ihm untergeordneten Dinge denken. Nur in diesem Sinne werden die Ideen hier Einheiten genannt. Sie sind das Eine gegenüber der Vielheit dessen, was sie unter sich begreifen.

Es ist nunmehr nicht schwer zu sehen, was mit der Einheit und Vielheit in den Ideen selbst gemeint ist. Die Idee entspricht dem Genus. Das Genus aber begreift unter sich Arten und Unterarten und mufs selbst einem höheren, über ihm stehenden Genus gegenüber als Art gefafst werden. Da nun die Idee dem Genus entspricht, so mufs auch in der Idee dasselbe Verhältnis gegeben

---

1) Die obige Auseinandersetzung habe ich bereits gegeben in einem Programme des Gymnasiums zu Gera vom Jahre 1882, „Beiträge zur Erklärung des Philebus.“ Beitrag II. Der Sinn, der bei dieser Auffassung herauskommt, darf wohl als ein an sich und dem Zusammenhange der Stelle nach befriedigender bezeichnet werden, syntaktisch haben die Worte etwas Auffälliges. So erklärte mir auch Zeller in einem Briefe, dafs er zwar mit meiner Auffassung von *διαίρεσις* übereinstimme, aber syntaktisch mit unserm Texte nichts anzufangen wisse und darum vorschlagen möchte: *περὶ τούτων τῶν ἑνάδων καὶ τῶν τοιούτων διαιρέσεως ἡ πολλὴ σπουδὴ καὶ ἀμφισβήτησις γίγνεται.* Nufser dagegen sagt in der Recension des bezeichneten Programmes (Philol. Rundschau III Nr. 18 S. 555): „Sokrates bezeichnet vorher dem Protarch die gemeine *διαίρεσις*, d. h. die Zerlegung eines sinnlichen Objektes in seine Glieder und Bestandteile (*ἑκάστου τὰ μέλη τε καὶ ἄλλα μέρη διελὼν τῷ λόγῳ* 14 E) als ein leichtes Kinderspiel. Dem stellt er in unserer Stelle die höhere *διαίρεσις* von übersinnlichen Begriffen, z. B. des Schönen und Guten, als schwierig gegenüber. Infolge dieses Gegensatzes mufs hier *διαίρεσις* „die Zergliederung der Ideen in die Vielheit ihrer Arten“ gemeint sein.“ Jenes *διελὼν* in 14 E beweist nichts gegen meine Auffassung. Wer die Glieder und Teile eines Dinges sondert, sondert sie auch von dem Dinge ab. Diese Sonderung hat keine Schwierigkeit, *wohl aber die, bei welcher die Begriffe von den Dingen abgesondert und getrennt werden.*

sein; die Ideen müssen einander über- und untergeordnet und somit in einander enthalten sein. Je allgemeiner das Genus ist, um so gröfser wird die unter dasselbe fallende Reihe von Arten und Unterarten sein; und ebenso müssen in einer Idee, je höher sie steht, um so mehr andere ihr untergeordnete Ideen enthalten sein, und mufs sie selbst sich in einer um so gröfseren Anzahl unter ihr stehender Ideen vorfinden. Die Species ist wenigstens teilweise, man könnte sagen potenziell, in dem Genus enthalten, und das Genus erscheint in jeder seiner Species. Dem entspricht es, wenn es p. 15 E heifst: „Und freudig bewegt er jeden Begriff, indem er ihn bald nach der einen Seite wälzt und in Eins zusammenknetet, bald wiederum aufwickelt und zerteilt.“ 1) Und Parmen. p. 129 E war gesagt, dafs die Ideen in sich zusammengemischt und gesondert werden könnten. Wir erkennen leicht, dafs hiermit die synthetische und analytische Behandlung der Begriffe gemeint ist. Dieser Prozefs geht aber innerhalb der einzelnen Ideen selbst vor sich, und darum heifst es im Parmenides: *ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι.*

Es ist hier ein passender Ort zugleich ein Argument des grofsen Gegners der Platonischen Ideenlehre zu widerlegen. Wiederholt sagt Aristoteles, dafs die Anhänger der Ideenlehre den dritten Menschen anerkennen müfsten. 2) Das hiermit angedeutete Argument ist ungefähr folgendes: „Was gemeinschaftlich von mehreren Dingen ausgesagt wird, das besteht von ihnen geschieden und gesondert in Wirklichkeit. Nun aber wird von dem sinnlichen Menschen und von der Idee des Menschen das Prädikat „Mensch“ ausgesagt. Also mufs es aufser dem sinnlichen Menschen und der Idee des Menschen einen dritten Menschen geben.“ Es ist offenbar, dafs, wenn dieser angenommen wird, dann von allen dreien das Prädikat Mensch ausgesagt wird, und man demnach nach dem bezeichneten Verfahren einen vierten statuieren mufs. Und so würde es fortgehen ins Unendliche. Es meint also Aristoteles, dafs die Ideenlehre zu einem progressus in infinitum führe, was ihm das sicherste Zeichen des Irrtums ist. Bekanntlich steht dieses Argument bei Plato selbst im Parmenides. 3) Plato wendet zunächst das Grofse als Beispiel an. Die Beweisführung beruht darauf, dafs alles, was als gleichartig erscheint, unter einer Idee stehen müsse. So mufs

1) *Καὶ πάντα κινεῖ λόγον ἄσμενος, τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἕν, τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων.*

2) Vgl. z. B. Metaphys. A 9. 990 b 17 und dazu Bonitz Comment. p. 112.

3) P. 132. Vergl. Bäumker Rhein. Mus. XXXIV. 1879. S. 64. 83.

alles, was als grofs erscheint, unter der einen Idee des Grofsen stehen. Da nun sowohl den grofsen Dingen als der Idee des Grofsen das Prädikat Grofs zukommt, so müssen nach demselben Principe beide unter einer Idee stehen, und diese kann wiederum keine andere sein als die Idee des Grofsen. Dasselbe wird sich aber jedesmal als notwendig ergeben, und demnach würde nicht jede Idee eine einzige sein, d. h. es würde von jeder Gattung von Dingen nicht blofs Eine Idee geben, sondern eine unendliche Vielheit. Dieselbe Beweisführung findet sich dort in bezug auf das Ähnliche. Plato war sich also wohl bewufst, dafs diese Schwierigkeit nur eine scheinbare ist und das Wesen seiner Theorie nicht trifft. Und mit gutem Grunde. Wir haben gesehen, dafs die Idee der Gattung entspricht, während das Sinnending das Individuum ist. Was thut also Aristoteles? Er stellt Individuum und Genus zusammen und sucht zu beiden ein gemeinsames höheres Genus. Das von ihm eingeschlagene Verfahren verstöfst also ebenso gegen die Logik als gegen das Princip der Ideenlehre. Diese Lösung der Schwierigkeit, die durchaus in dem Wesen der Ideenlehre liegt, hat aber für Aristoteles keine Geltung, da diesem die Ideen schliefslich nichts anderes als ewige Sinnendinge sind.[1] Unter dieser Voraussetzung hat jenes Argument vom dritten Menschen seine volle Kraft, und Aristoteles konnte es mit aller Entschiedenheit vorbringen, ganz unbekümmert um jene Stelle des Parmenides. Doch kehren wir nunmehr zum Philebus zurück!

Haben wir im fünften Kapitel p. 15 A die Grundbestimmung des Wesens der Idee gefunden, so finden wir unmittelbar darauf (p. 15 B) die Hauptschwierigkeiten dieser Theorie angegeben, und zwar beruhen diese Schwierigkeiten im wesentlichen darauf, dafs die Ideen getrennt von den Sinnendingen existieren sollen. Erstens fragt es sich, ob man gewisse Einheiten dieser Art als wirklich seiend anzunehmen habe. Zweitens, wie, indem jede einzelne immer dieselbe und weder des Entstehens noch des Vergehens fähig ist, sie gleichwohl ganz sicher diese eine sei, scil. für die wir sie halten, d. h. wie wir zu der Erkenntnis der einzelnen Ideen gelangen, da die Ideen aufserhalb der Sphäre des Entstehens und Vergehens liegen, innerhalb deren wir uns befinden.[2] Drittens, ob die Idee

1) Metaphys. B 2. 997 b 11: *οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐθὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους, οὐθ' οὗτοι τὰ εἴδη ἀλλ' ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια.*

2) Diese Stelle hat grofse Schwierigkeiten. Der von uns angenommene Sinn wird einmal an sich gefordert. Denn bei der Aufzählung der Schwierigkeiten, die durch die Annahme von Ideen hervorgerufen werden,

in den werdenden und endlichen Dingen als geteilt und zu vielen geworden anzunehmen sei, oder als (in jedem) ganz enthalten, getrennt von sich selbst. Das Verhältnis der Idee zu den Sinnendingen kann also zunächst entweder so gedacht werden, daſs die Eine Idee in den unter sie fallenden Dingen geteilt und selbst zur Vielheit geworden enthalten sei, oder daſs sie in einem jeden ganz gegeben sei, so daſs sie, da sie in vielen Dingen ganz enthalten sein müſste, von sich selbst getrennt wäre, *αὐτῆς χωρίς*. Diese zweite Annahme wird von Sokrates als die allerunmöglichste bezeichnet, da dann das Selbige und Eine zugleich in Einem und Vielen enthalten sein müſste. Also drei Schwierigkeiten der Ideenlehre werden hier hervorgehoben. Alle drei aber beruhen namentlich darauf, daſs die Ideen getrennt von den unter sie fallenden Sinnendingen existieren sollen. Bei dieser Annahme erhebt sich von selbst die Frage, ob sie denn Realität haben und nicht etwa eine bloſse Fiktion des menschlichen Geistes sind. Aus demselben Grunde ist es schwer einzusehen, wie wir zu einer Erkenntnis der einzelnen

---

darf doch nicht die Frage übergangen werden, wie wir denn zu der Erkenntnis dieser Wesenheiten und zwar zur Erkenntnis jeder einzelnen dieser Wesenheiten gelangen, da sie sich doch jenseits der Sphäre des Werdens und Vergehens, also jenseits unserer Sphäre befinden. Zweitens müssen wir die Frage nach der Erkennbarkeit der Ideen hier notwendigerweise erwarten, wenn wir den unserm Abschnitte entsprechenden Abschnitt im Parmenides vergleichen. Denn gerade wie an unserer Stelle des Philebus werden im Parmenides (129 A bis 135 C) aus der Annahme von für sich existierenden Ideen drei Schwierigkeiten hergeleitet: die Frage nach ihrer Realität, die Frage nach ihrem Verhältnisse zu den Sinnendingen und die Frage nach ihrer Erkennbarkeit. Und gerade dieses letzte Problem wird unter den drei erörterten als das allerschwierigste hingestellt. „Wisse demnach wohl," heiſst es p. 133 B, „daſs du die Schwierigkeit in ihrer Gröſse fast noch gar nicht erfassest, die sich ergiebt, wenn du für jegliches jedesmal abgesondert Eine Idee annehmen wirst. Wie denn? habe er gesagt. Unter vielem anderen habe Parmenides erwidert, ist das Gröſste dieses, daſs, wenn jemand sagte, daſs es ihnen nicht einmal zukomme erkannt zu werden, wenn sie so sind, wie wir sagen, daſs die Ideen sein müssen, man nicht im stande wäre dem, der dies behauptet, nachzuweisen, daſs er Unwahres behauptet. Ebenso bestimmt wird die Schwierigkeit gerade dieses Problems 134 E f. hervorgehoben: *ὥστε ἀπορεῖν τε τὸν ἀκούοντα καὶ ἀμφισβητεῖν ὡς οὔτε ἔστι ταῦτα, εἴ τε ὅτι μάλιστα εἴη, πολλὴ ἀνάγκη αὐτὰ εἶναι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἄγνωστα.* Ausführlicher behandelt habe ich die Stelle des Philebus in „Beiträge zur Erklärung des Philebus" S. 20 ff. Glaubt man der Stelle nur durch Emendation helfen zu können, so wird man doch immer so ändern müssen, daſs die Frage nach der Erkennbarkeit der Ideen zur Darstellung kommt.

Ideen gelangen. Wir stehen mitten in der Sinnenwelt, in der Welt des Werdens und Vergehens; da nun die Ideen dieser Welt nicht angehören, wie kommen wir denn zu einer bestimmten Erkenntnis der einzelnen Ideen? Da endlich die Idee nur Eine ist, wie kann sie bei ihrer Transcendenz der Vielheit, ja Unendlichkeit der unter sie fallenden Sinnendinge immanent sein? Die Lösung dieser Schwierigkeiten müssen wir in dem Folgenden suchen.

Nachdem Sokrates die hohe Bedeutung der richtigen Lösung des Problems des Einen und Vielen für jede wissenschaftliche Untersuchung bestimmt ausgesprochen, fragt Protarch, es sei wohl nötig, jetzt mit dieser Aufgabe sich abzumühen. Sokrates antwortet bejahend und wirft dann die Frage auf: „Von wo aus (= von welcher Basis aus) soll man nun beginnen? Denn der Kampf um die streitigen Punkte ist grofs und mannigfach. Etwa von hier aus?“ Protarch fragt: „Von wo aus?“ Und nun folgt an diesem bedeutungsvollen Platze eine Auseinandersetzung des Sokrates, die schon nach dem Zusammenhange, innerhalb dessen sie steht, geradezu von fundamentaler Bedeutung für die gesamte Platonische Philosophie sein mufs. Sokrates sagt Kapitel VI p. 15 D: „Wir behaupten doch wohl, dafs eben dieses Eine und Viele, durch die *λόγοι* entstehend, überall umherlaufe bei einem jeden, das gerade ausgesagt wird, sowohl vor Zeiten als auch jetzt. Und dies wird niemals aufhören, noch hat es jetzt angefangen, sondern das derartige ist, wie mir scheint, ein unvergänglicher und nicht alternder Zustand der *λόγοι* selbst in uns.“[1]) Was gemeint ist, zeigt das Folgende deutlich genug. „Jeden *λόγος* bewegt er freudig, indem er ihn bald nach der einen Seite wälzt und in eins zusammenknetet; bald aber wiederum aufrollt und trennt.“[2]) Offenbar können diese Worte nur von der analytischen und synthetischen Behandlung der Begriffe verstanden werden, also von der Vereinigung der Individuen zu Arten und der Arten zu der Gattung und wiederum von der Auflösung der Gattung in die Arten und der Arten in die Individuen.

Es handelt sich also um Begriffe. Da es nun heifst *καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεί*, so sind die Begriffe gemeint, die die

---

1) P. 15 D: *Φαμέν που ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντῃ καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεὶ καὶ πάλαι καὶ νῦν. καὶ τοῦτο οὔτε μὴ παύσηταί ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν.* Vergl. G. Schneider Beiträge I.

2) P. 15 E: *πάντα κινεῖ λόγον ἄσμενος, τοτὲ μὲν ἐπὶ θάτερα κυκλῶν καὶ συμφύρων εἰς ἕν, τοτὲ δὲ πάλιν ἀνειλίττων καὶ διαμερίζων.*

Sprache selbst mit ihren (begrifflichen) Wörtern uns bietet. Es sind also die *λόγοι* die in und mit der Sprache gegebenen Begriffe. In diesen Begriffen oder begrifflichen Wörtern fällt Einheit und Vielheit zusammen. Als solche Begriffe sind vorher (15 A) aufgeführt: Mensch, Stier, das Schöne, das Gute. Das sind solche Einheiten, die zugleich eine Vielheit in sich schliefsen, denn jeder dieser *λόγοι* kann von der Gattung ausgesagt werden und bezeichnet somit ein *ἕν*, insofern aber in jeder dieser Gattungen die Arten mit enthalten sind, so ist jedes derartige Eine zugleich Vieles, doch so, dafs die Vielheit eine der Zahl nach begrenzte ist, und da jeder dieser *λόγοι* auch von jedem der unter die betreffende Gattung fallenden Individuen ausgesagt wird, so ist jede dieser Einheiten zugleich eine unbegrenzte Vielheit. Diese Verbindung von Einheit und Vielheit ist eine Eigentümlichkeit der Begriffe selbst in uns, die nicht vergeht und nicht altert. Sie ist eben eine mit der Sprache selbst gegebene Thatsache von so allgemeiner Natur, dafs sie sich bei einem jeden zeigt, das von der Sprache als seiend bezeichnet wird.

Somit bestimmt unser Dialog als Ausgangspunkt für die Lösung des Problems des Einen und Vielen das Vorhandensein von Begriffen in der Sprache und damit im menschlichen Denken. Und zwar wird dieses als eine unbedingt gewisse Thatsache bezeichnet, die immer da war und niemals aufhören wird. Diese Begriffe sind eben nach Platonischer Anschauung ein eigentümliches Besitztum des menschlichen Geistes, sie sind a priori. Mit dem Probleme des Einen und Vielen aber fällt nach unserem Dialoge das Problem der Ideenlehre zusammen. Die Annahme von Ideen ruht auf der Annahme von a priori gegebenen Begriffen im menschlichen Geiste, und damit bildet diese Annahme die Grundlage der gesamten Platonischen Philosophie, deren letzte und eigentlichste Quelle demnach die Untersuchung des Inhaltes des menschlichen Geistes ist.

Sokrates erklärt sodann, dafs es keine schönere Methode gebe als diese, die er immer liebe; aber schon oft sei sie ihm entronnen und habe ihn einsam und ratlos gelassen. Sie zu bezeichnen sei durchaus nicht schwer, aber sie zu gebrauchen sehr schwer. Alles zum Gebiete der Wissenschaft Gehörige, das je aufgefunden worden, sei durch sie offenbar geworden. Es sei eine Mitteilung der Götter an die Menschen, dafs aus Einem und Vielem alles ist, von dem jedesmal gesagt wird, dafs es ist (dem die Sprache ein Sein beilegt), und dafs es Grenze[1]) und Unbegrenztheit in sich zusammen-

1) *Πέρας*. Dazu bemerkt Badham: „We must not confound this with

gewachsen enthält. Wir müfsten also, da diese (*τὰ ἀεὶ λεγόμενα εἶναι*) so geordnet sind, immer einen Begriff bei einem jeden jedesmal annehmen und aufsuchen[1]); denn wir würden ihn darin enthalten finden. Wenn wir ihn nun erfafst[2]) haben, müfsten wir nach dem Einen (nach Auffindung der Gattung) zusehen, ob vielleicht zwei darin sind, wo nicht, ob drei oder irgend welche andere Zahl, und von jenen Einen[3]) jegliches (von den aufgefundenen Arten

---

the *ἓν* or genus, as Stallbaum does. It is the determinate number, the production of the one, which reconciles the one and the many." — *Πέρας* bezeichnet hier die Einheit des Genus und die (begrenzte) Zahl der Arten und Unterarten, während *ἀπειρία* die unbegrenzte Vielheit der Individuen bezeichnet. Meint Badham mit „determinate number" die begrenzte Zahl der Arten, so ist die Bezeichnung „the production of the one" nicht ganz richtig; denn die Gattung befafst doch die Arten nicht in der Weise in sich, dafs sie ohne Hinzukommen neuer Bestimmungen aus ihr hervorgehen könnten.

1) 16 D: *θεμένους ζητεῖν*. Man soll betreffs eines jeden, dem die Sprache ein Sein beilegt (von vornherein) annehmen, dafs eine Gattung in ihm enthalten ist, und sie aufsuchen. Ich kann demnach in diesen Worten durchaus keine Schwierigkeit finden, während Badham sagt: „It is difficult to see how these words can be reconciled, for how can a man look for that which he has already laid down?"

2) Stallbaum sucht das überlieferte *μεταλάβωμεν* zu schützen, schwerlich mit Erfolg. Stephanus schrieb dafür *καταλάβωμεν*, Badham schreibt *λάβωμεν*. Badham hätte sich für seine Änderung darauf berufen können, dafs in dem ganzen Abschnitte für dieses Erfassen lediglich das Simplex steht. 17 C: *Ἀλλ', ὦ φίλε, ἐπειδὰν λάβῃς τὰ διαστήματα ὁπόσα ἐστὶ τὸν ἀριθμὸν τῆς φωνῆς*. 17 D: *ὅταν γὰρ ταῦτά τε λάβῃς οὕτω, τότ' ἐγένου σοφός*. 18 A: *ὥσπερ γὰρ ἓν ὁτιοῦν εἴ τίς ποτε λάβοι*. 18 B: *ὅταν τις τὸ ἄπειρον ἀναγκασθῇ πρῶτον λαμβάνειν*. 18 C: *ἕως ἀριθμὸν αὐτῶν λαβών*.

3) 16 D: *τῶν ἓν ἐκείνων*. Mit *ἐκείνων* sind die zwei oder drei oder auch mehr Arten bezeichnet, die in der Einen *ἰδέα*, der Gattung, zunächst aufgesucht werden sollen. Ist dies geschehen, so zeigt sich, dafs in der einen ursprünglich angenommenen Einheit der Gattung eine Mehrheit oder Vielheit enthalten ist, nämlich von Arten. Jede dieser Arten erscheint zunächst als eine Einheit, als ein *ἕν*; es soll nun untersucht werden, ob nicht jedes dieser *ἓν* wieder eine Mehrheit oder Vielheit in sich enthält, d. h. es soll untersucht werden, ob nicht in jeder Art wieder Unterarten enthalten sind. Mag der Ausdruck *τῶν ἓν ἐκείνων* wegen des Singulars *ἓν* auf den ersten Blick auffällig erscheinen, bezeichnend ist er gewifs an einer Stelle, wo so stark betont wird, dafs in dem Einen Genus die Vielheit der Arten und in der Einheit der Art die Vielheit der Unterarten aufgesucht werden müsse. Auch Badham verteidigt *ἕν*, wie ich es selbst bereits bei anderer Gelegenheit gethan habe (Vergl. Das Princip des Mafses in der Platonischen Philosophie S. 6 Anmerk.), nimmt aber Anstofs an *ἐκείνων*. „But as the subordinate Ones

jegliche) wiederum ebenso betrachten, bis man von dem ursprünglichen Einen (von der Gattung) gesehen, nicht blofs, dafs es Eines und Vieles und Unendliches ist, sondern auch, wie vieles[1]) es ist, den Begriff des Unendlichen aber an die Vielheit nicht heranbringen, bevor man die Zahl derselben vollständig erkannt hat, die zwischen dem Unbegrenzten (den unendlich vielen Individuen) und dem Einen (dem Genus) in der Mitte liegt; dann müsse man jegliches Eine (jede Species) bei allen in das Unbegrenzte entlassen und ihm Lebewohl sagen. „Die Götter also, wie gesagt, haben uns aufgegeben so zu untersuchen und zu lernen und einander zu lehren;

---

are to be distinguished from the original One, this can only be done by speaking of the former as *ταῦτα*, and the latter as *ἐκεῖνο*.“ Der Anstofs ist nicht gerechtfertigt; *ἐκεῖνος* steht auch von dem, was in der Rede das nächste ist. Die Sache ist bekannt und steht auch in den Grammatiken. Vergl. Krüger 51, 7. 10.

1) *μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα*. Badham streicht *καὶ ἄπειρα*, indem er bemerkt: „It is possible by application to discover *τὰ πολλὰ ὁπόσα ἐστί*: but all the dialectic in the world will not enable you to find *τὰ ἄπειρα ὁπόσα ἐστίν*.“ Dann mufste Badham konsequenterweise auch an 17 B Anstofs nehmen, wo es heifst: *Φωνὴ μὲν ἡμῖν ἐστί που μία διὰ τοῦ στόματος ἰοῦσα, καὶ ἄπειρος αὖ πλήθει, πάντων τε καὶ ἑκάστου. Καὶ οὐδετέρῳ γε τούτων ἐσμέν πω σοφοί, οὔθ' ὅτι τὸ ἄπειρον αὐτῆς ἴσμεν οὔθ' ὅτι τὸ ἕν· ἀλλ' ὅτι πόσα τέ ἐστι καὶ ὁποῖα, τοῦτ' ἔστι τὸ γραμματικὸν ἕκαστον ποιοῦν ἡμῶν*. Aber beide Stellen sind in der besten Ordnung. Was Badham so zuversichtlich als Ungereimtheit hinstellt, ist bei richtiger Fassung eine Forderung der Wissenschaft. Wir wollen gleich bei dem Inhalte der zuletzt angeführten Stelle stehen bleiben. Der einzelnen Laute sind unendlich viele, und doch wird es hier als Aufgabe der Grammatik bezeichnet, festzustellen, wie viele Laute, d. h. wie viele Arten von Lauten es giebt. Dieselbe Aufgabe wird sodann der Musik in bezug auf die Töne zugewiesen. Es giebt unendlich viele Töne, und doch mufs der musikalisch Gebildete wissen, wie viele Töne, d. h. wie viel Arten von Tönen es giebt. Und diese Aufgabe fällt jeder Wissenschaft zu. Eine jede hat gegenüber der unendlichen Menge der in ihren Bereich fallenden individuellen Erscheinungen festzustellen, wie viele, das heifst, wie viele Arten deren sind. So wäre es durchaus keine Ungereimtheit, wenn an jener Stelle die Forderung gestellt würde zu untersuchen, *τὰ ἄπειρα ὁπόσα ἐστίν*. Die Hauptsache ist aber, dafs *ἄπειρα* gar nicht Subjekt zu *ὁπόσα* (scil. *ἐστίν*) ist, dafs also gar nicht gefragt werden soll, wie vieles das Unendliche ist, sondern es wird in dem Satze gefordert, man solle sich nicht dabei begnügen zu erkennen, dafs ein genereller Begriff die Einheit des Genus, die Vielheit der Arten und die unbegrenzte Menge der Individuen umfafst, sondern man soll auch feststellen, wie viele Arten es sind, die unter die betreffende Gattung fallen. Badham hat also falsch konstruiert.

die jetzigen Weisen unter den Menschen aber setzen, wie es sich gerade trifft, Eines [und Vieles] schneller und langsamer als sie sollten, nach dem Einen aber sofort Unbegrenztes (= nach dem Genus sofort die unendliche Menge der Individuen), das Mittlere (= die Arten) aber entgeht ihnen[1]; dadurch aber unterscheidet es sich hinwiederum, ob wir uns in dialektischer oder in eristischer Weise mit einander unterreden."

Wir werden also hier aufgefordert, bei jedem, dem die Sprache ein Sein beilegt, zunächst das in ihm enthaltene Genus aufzusuchen, sodann die Arten der gefundenen Gattung und die Zahl derselben

---

1) 17 A: *οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἓν μέν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει.* Dazu bemerkt Badham: „This passage has been corrupted and interpolated so as to become quite unintelligible. I have changed *βραδύτερον* into *βραχύτερον*, and separated the genuine parts of the sentence from the spurious. It is impossible to make *ἓν καὶ πολλὰ* either quickly or slowly; for they are not things of man's making, but ready to his hand. What your modern captious disputers do, is to make *ἓν* to be *ἄπειρα* without passing through the intermediate stages." Infolge dessen streicht er *καὶ πολλὰ* und *μετὰ δὲ τὸ ἓν* und ändert *βραδύτερον* in *βραχύτερον*. Der Hauptanstoſs, den Badham an der Stelle nimmt, wird beseitigt, wenn wir *ποιεῖν* mit Stallbaum im Sinne von „setzen", „annehmen" fassen. „Die jetzigen Weisen setzen Eines (das Genus), wie es sich gerade trifft, schneller und langsamer, nach dem Einen aber sogleich Unbegrenztes (Unendliches), das Mittlere aber entgeht ihnen." Daraus erhellt, daſs die Streichung der Worte *μετὰ δὲ τὸ ἓν* nicht gerechtfertigt ist. — Anders verhält es sich mit den Worten *καὶ πολλά*. Wenn *ἕν, πολλά, ἄπειρα* neben einander stehen, so können mit *πολλὰ* nur die Arten gemeint sein, die zwischen dem Einen (dem Genus) und den *ἄπειρα* (den Individuen) in der Mitte stehen. Also deckt sich *πολλὰ* mit *τὰ μέσα*. Nun wird ausdrücklich gesagt, daſs jene Weisen die *μέσα* vollkommen unberücksichtigt lassen. Demnach scheint Badham wohl im Rechte zu sein, wenn er *καὶ πολλὰ* streicht. Es läſst sich auch unschwer erklären, wie dieser störende Zusatz hereingekommen ist. In dem ganzen Abschnitte wird von dem Probleme des Einen und Vielen gehandelt, und so hat jemand dem *ἓν* gegenüber die *πολλὰ* vermiſst und das Wort hinzugesetzt. Hinwiederum ist die Änderung des *βραδύτερον* in *βραχύτερον* nicht glücklich. Der Zusatz *ὅπως ἂν τύχωσι*, „wie es sich gerade trifft", verlangt entgegengesetzte, nicht synonyme Begriffe. Wenn gesagt wird, daſs sie schneller das Eine statuieren als sie sollten, so scheint gemeint, daſs sie auch eine Art oder Unterart als Genus auffassen, und dem entsprechend würde das entgegengesetzte Thun darin bestehen, daſs sie selbst da, wo ein Genus vorliegt, dieses nicht anerkennen wollen, wie wenn z. B. jemand nicht anerkennen wollte, daſs mit den vorher angeführten Begriffen „Mensch", „Stier", „Schön", „Gut" Genera aufgestellt werden, sondern noch allgemeinere Begriffe dafür verlangte.

festzustellen. Von den Arten erscheint nun wiederum eine jede als *ἕν*, und so ist bei einem jeden von diesen Einen (*τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως*), also bei einer jeden Art nachzusehen, ob sie nicht wieder Unterarten in sich enthält, und mit dieser Teilung sollen wir nicht eher aufhören, als bis wir bei den letzten Unterarten angelangt sind. Dieses Verfahren wird sodann an dem Begriffe *φωνή* vorgeführt.

Es ist hieraus klar, dafs 16 C mit *τὰ ἀεὶ λεγόμενα εἶναι* nicht die Individuen gemeint sein können, da die verlangte Untersuchung gerade am entgegengesetzten Ende anhebt und aufhören soll, wenn man zu den Individuen kommt.[1]) Die hier verlangte Behandlung kann nur mit den Begriffen selbst vorgenommen werden, und da Sokrates sagt: *τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι*, so sind hier ebenso wie in 15 D mit *καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεὶ* die in und mit der Sprache gegebenen Begriffe gemeint.[2])

Also unser gemeinsames Denken und dessen Abbild, die Sprache, erkennt neben der Vielheit der Dinge die Einheit des Genus und damit die Idee an. Die Idee ist demnach eine psychologische und sprachliche Thatsache. Daraus folgt nun freilich noch nicht, dafs sie auch aufserhalb des menschlichen Denkens Realität habe. Es kann diese nur dann hieraus gefolgert werden, wenn man eine Übereinstimmung zwischen dem Denken und dem Sein, zwischen den Begriffen und den Dingen annimmt. Kommt dem Denken Wahrheit zu, so mufs in den Dingen selbst etwas sein, was das Denken berechtigt sie unter demselben Genus zusammenzufassen und mit demselben Namen zu benennen; sie müssen nicht nur subjektiv durch denselben Begriff zusammengefafst werden, sondern auch objektiv durch den Begriff selbst bestimmt sein. Plato nun legt dem menschlichen Denken und damit der menschlichen Sprache Wahrheit bei. Wenn

1) 16 E: *τότε δὴ δεῖν* (so schreibt Badham recht ansprechend für *τότε δ' ἤδη*) *τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν.*

2) Dagegen behauptet Schaarschmidt (Die Sammlung der Platon. Schriften S. 303), dafs man die Worte *ὡς ἐξ ἑνὸς καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι* in Übereinstimmung mit allen Interpreten von Marsilius Ficinus an dahin werde fassen müssen, dafs die einzelnen Dinge gemeint seien. Dann kommt allerdings ein Sinn heraus, der mit Platonischer Weise zu philosophieren in Widerspruch steht. Schaarschmidt bemerkt ganz richtig, „dafs Plato seine dialektischen Erörterungen niemals an die Erscheinungswelt anknüpft, sondern uns auf die *λόγοι* verweist, d. h. auf die sprachlich formierten Begriffe, mittelst deren und in denen sich der Prozefs der Spekulation vollzieht“. Aber das steht da, sobald man die Stelle in der von uns entwickelten Weise auffafst.

die Sprache mehrere Dinge mit demselben Namen bezeichnet, so stehen sie ihm in Wirklichkeit unter dem Genus, welches durch diesen Namen bezeichnet wird. „Willst du also," heifst es in der Republik, „dafs wir bei unserer Betrachtung hiervon ausgehen, nach unserer gewohnten Weise der Untersuchung? Wir pflegen doch wohl für jegliches Viele, dem wir denselben Namen beilegen, jedesmal eine Idee anzunehmen."[1])

Versuchen wir den Platonischen Gedanken noch deutlicher zur Darstellung zu bringen! Die Begriffe im menschlichen Geiste, die den wesentlichen Inhalt unseres Denkens und zugleich die Grundlage unserer Sprache ausmachen, haben das Wesen der Dinge nicht konstituiert. Es kann also auch das Verharrende und Vernünftige, das diese trotz alles Wechsels und alles Widersprechenden noch an sich tragen, nicht aus unsern Begriffen hergeleitet werden; es kann demnach aus diesen auch nicht erklärt werden, wie das Denken dazu kommt, die Dinge zu Arten und Gattungen zusammenzufassen. Jene Begriffe haben ja auch gar nicht die Dinge der Sinnenwelt zu Objekten; denn diese zerfallen in eine unendliche Vielheit und sind einem ewigen Wechsel unterworfen, während die Begriffe die Einheit der Art oder Gattung unwandelbar festhalten. Somit hätten wir eine Welt der Begriffe und eine Welt der Dinge ohne jedes Band. Ferner erhebt sich die Frage, wie es denn eigentlich mit der Wahrheit unserer Begriffe steht. Wenn ihnen nichts aufser uns entspricht, so sind sie rein subjektiver Natur, so dafs ihnen jede objektive Bedeutung und damit die Wahrheit fehlt. Demnach müssen den Begriffen, auf denen unser Denken ruht, wenn diesem Wahrheit zukommen soll, Wesenheiten entsprechen, die unabhängig von dem menschlichen Geiste ihre reale Existenz haben und absolut wahr sind. Erst durch die Übereinstimmung mit diesen Wesenheiten kommt den Begriffen in uns Wahrheit zu; damit aber diese Übereinstimmung möglich sei, müssen unsere Begriffe ihren Grund in diesen aufser uns existierenden Wesenheiten haben, sie müssen nach diesen Wesenheiten konstituiert sein. So nötigt das Vorhandensein von Begriffen in unserm Denken und in der Sprache zur Annahme von entsprechenden Realitäten aufser uns, sobald wir jenen Begriffen in uns objektive Wahrheit beilegen, mit andern Worten, sobald wir dem menschlichen Geiste Erkenntnis und Wissen (ἐπιστήμη) zuschreiben.[2])

---

1) Rep. X. p. 596 A: *Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.*

2) Ribbing Platon. Ideenlehre S. 300: Jede Erkenntnis ist not-

Und nur unter derselben Voraussetzung löst sich die zuerst rwähnte Schwierigkeit. Wir führen die Dinge der Sinnenwelt auf ırten und Gattungen zurück. Soll dies nicht lediglich ein subjek- ives Spiel sein, so muſs doch in den Dingen selbst etwas sein, was ns dazu berechtigt, sie müssen doch etwas Begriffliches an sich aben, wenn sie in Wahrheit fähig sein sollen auf Begriffe zurück- eführt zu werden, und da sie auf die Begriffe in unserm Geiste zu- ückgeführt werden, so muſs trotz aller Verschiedenheit ihnen doch twas anhaften, was diesen entspricht. Wollen wir nicht dem Zu- alle eine grenzenlose Macht einräumen, so erklärt sich dies nur, enn auch die Dinge denselben Grund haben, wie die Begriffe in ns, wenn sie also nach denselben Wesenheiten konstituiert sind, ie die Begriffe in uns. So ergiebt sich auch von hier aus die nnahme, daſs es Wesenheiten giebt, in denen zugleich der Grund ür die Begriffe in uns und der Grund für das Sein der Dinge ent- alten ist, so weit diese Gegenstand einer geistigen Erfassung sind, nd diese Wesenheiten sind die Ideen.

Wenn Plato sich für die Annahme von Ideen auf eine psycho- ›gische Thatsache beruft, nämlich auf das Vorhandensein von all- emeinen Begriffen im menschlichen Geiste, so stehen damit die ngaben des Aristoteles über die Entstehung der Ideenlehre im voll- en Einklange. Metaphys. A 6 giebt Aristoteles als Grund der Sta- uierung von Ideen die Verbindung von Heraklits Lehre von dem lusse aller Dinge mit der Lehre des Sokrates von den allgemeinen egriffen an. Beide Theorien habe Plato gebilligt. Da nun die Sin- endinge einem beständigen Wechsel unterworfen seien, so könnten ie Begriffe (als das Konstante) nicht die Sinnendinge zu Objekten aben, sondern müſsten auf andere, von den Sinnendingen ver- :hiedene Wesen sich beziehen. Die derartigen Wesenheiten nun

---

endig die Erkenntnis von etwas und von einem (in irgend einem Grade) eienden; nichts erkennen heiſst vollkommen unwissend sein und gehört ır der reinen *ἄγνοια* an. Da nun aber das Denken ein anderes Vor- ıögen ist als die *δόξα*, so folgt erstens, daſs demselben ein Gegenstand, er von dem der letzteren verschieden ist, zukommen muſs; zweitens — em zufolge der notwendigen Relation zwischen Erkenntnis und eiendem, welche fordert, daſs wie jene beschaffen ist, so auch diese eschaffen sein muſs — daſs, weil das Denken die vollkommene Er- enntnis ist, der Gegenstand desselben oder die nur durch jenes faſs- aren Ideen auch das vollkommen Seiende sind, — während hingegen, ie die Meinung ein Mittleres zwischen wirklicher Einsicht und voll- ommener Unkenntnis ist, auch das, was mittelst derselben erkannt ird, *die γένεσις, ein Mittleres* zwischen Sein und Nichtsein ist.

habe Plato Ideen genannt, die Sinnendinge aber beständen neben den Ideen und würden nach diesen benannt[1]), (damit also auch durch sie ihrem Wesen nach bestimmt, da sonst ihre Benennung nach den Ideen eine rein zufällige und vollkommen unbegründet wäre). Dasselbe sagt Aristoteles Metaphys. M 4. Dort heifst es ungefähr so: „Auf die Annahme von Ideen kamen diejenigen, welche sie aufgestellt haben, durch die Überzeugung von der Wahrheit der Heraklitischen Lehre, dafs alle Sinnendinge in einem beständigen Flusse sich befänden, so dafs, wenn es von etwas eine Wissenschaft und ein Erkennen geben soll, es neben den Sinnendingen gewisse andere, von diesen verschiedene Wesenheiten geben mufs, die beharren. Sokrates stellte Untersuchungen über die ethischen Tugenden an und suchte zuerst allgemeine Definitionen von diesen zu geben. Aber Sokrates stellte das Allgemeine nicht als gesondert hin, auch nicht die Begriffsbestimmungen. Die aber sonderten sie und nannten das Derartige des Seienden Ideen.“[2]) So wurde also Plato durch Sokrates auf das Vorhandensein von allgemeinen Begriffen im menschlichen Geiste hingeführt[3]), und von diesen Begriffen, die als ursprüngliches Besitztum des menschlichen Geistes angenommen werden, geht seine Spekulation aus. Diese Begriffe sind in und mit der Sprache gegeben, ihr Inhalt ist also der, den sie nach dem allgemeinen Sprachbewufstsein haben. Für Plato als Griechen nun ist das allgemeine Sprachbewufstsein im wesentlichen das Sprachbewufstsein, welches im allgemeinen Sprachgebrauch des griechischen Volkes zur Darstellung kommt. Dieses liefert ihm jene *λόγοι*, die den Ausgangspunkt seiner Spekulation bilden. Um so erhalten manche seiner Beweisführungen erst dann ihr volles Licht, wenn man sie in diesem Zusammenhange betrachtet. Wir wollen dies mit einigen Beispielen belegen.

---

1) Metaphys. A 6. 987 b 1: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γινόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν τινος· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινος, ἀεί γε μεταβαλλόντων· οὗτος μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα.*

2) 1078 b 30: *ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν.*

3) Man sieht leicht, dafs die Angaben des Aristoteles über den *Ursprung* der Ideenlehre trefflich zu unserer Stelle im Philebus stimmen

Der letzte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele im Phädon stützt sich bekanntlich lediglich auf die Ideenlehre, wie dies Sokrates selbst bestimmt ausspricht (vergl. 100 B). Für unsern Zweck genügt eine kurze Betrachtung des letzten Teiles desselben. Der Inhalt von Kapitel 54 ist im wesentlichen folgender: Wie das Feuer den Körper, in den es eindringt, warm, das Fieber den Körper, in den es tritt, krank, die Eins die Zahl, der sie einwohnt, ungerade macht, so macht die Seele den Körper, dem sie sich zugesellt, zu einem lebendigen. Hier wird also die Seele ohne weiteres als Princip des Lebens gefafst und ohne irgend welche Begründung hierfür wird mit dem so gefafsten Begriffe weiter operiert. Bonitz (Plat. Stud. S. 288) sagt hierüber: — — „denn dafs aufserdem nach allgemeinem griechischen Sprachbewufstsein Seele und Leben einander in Bedeutung gleich gesetzt werden, das wird Platon schwerlich als eine besondre, erst noch eines Beweises bedürftige Voraussetzung betrachtet haben". Sehr richtig. Ψυχή gehört natürlich zu jenen λόγοι des Philebus. Mit dem Begriff Seele aber verbindet sich nach allgemeinem griechischen Sprachgebrauche der Begriff Leben. Diese nach dem griechischen Sprachbewufstsein notwendige Verbindung der beiden Begriffe erscheint ihm überhaupt als eine Denknotwendigkeit. Demnach mufs die Idee der Seele die Idee des Lebens in sich befassen, und diesem Verhältnisse in der idealen Welt mufs die Wirklichkeit entsprechen. So steht das hier von Plato beobachtete Verfahren im vollen Zusammenhange mit seiner fundamentalen Anschauung. Dieselbe Erscheinung begegnet uns in der Fortführung des Beweises noch einmal, und zwar noch deutlicher.

Am Schlusse des 54. Kapitels wird gesagt, dafs der Seele als dem Principe des Lebens der Tod entgegengesetzt sei, und dafs sie deshalb den Tod niemals annehmen könne. Dann heifst es in Kapitel 55 weiter: „Was den Begriff Gerade nicht annimmt, nannten wir ungerade, was das Gerechte nicht annimmt, ungerecht, was das Gebildete nicht annimmt, ungebildet. Demnach müssen wir das was den Tod nicht annimmt, untot nennen." Dem Gange der Beweisführung gemäfs kann ἀθάνατος zunächst nur so übersetzt werden. Wir kommen mit dem Deutschen hier schlecht aus. Durch Sprachanalogie ist bewiesen, dafs der Seele das Prädikat ἀθάνατος zukommt, aber doch nur in dem Sinne, dafs die Seele als Princip des Lebens nicht etwas Totes sein kann, d. h. zunächst doch nur so lange, als sie eben Seele ist, also so lange, als sie existiert.[1])

1) Treffend hat dies nachgewiesen H. Schmidt. Vergl. Beiträge S. 106 ff. S. 145 ff. und Krit. Komm. 2. H.

Und für uns wird auch nicht mehr bewiesen. Plato glaubt aber, nachdem er einmal für die Seele das Prädikat *ἀθάνατος* gewonnen hat, mehr beweisen zu können. Er fährt daher fort: Schnee und Wärme sind indirekte Gegensätze, denn mit dem Wesen des Schnees ist unbedingt die Eigenschaft der Kälte verbunden; er ist unwarm. Demnach nimmt er auch die Wärme nicht an, sondern, wenn diese an ihn herangebracht wird, dann geht er unter. Ebenso wird das Ungerade, wenn das Gerade an dasselbe herantritt, nicht gerade, sondern es geht unter, und an seine Stelle tritt das Gerade. Wenn freilich das Ungerade notwendigerweise unvergänglich wäre, d. h. wenn mit dem Begriffe Ungerade notwendigerweise der Begriff Unvergänglich verbunden wäre, dann könnte auch die Drei, die ungerade ist, nicht vergehen; und wenn mit dem Begriffe Unwarm der Begriff Unvergänglich verbunden wäre, so würde auch der Schnee, der unwarm ist, nicht schmelzen, sondern würde, wenn man Wärme an ihn heranbringt, unversehrt und ungeschmolzen weichen. Denn als etwas Unvergängliches könnte er nicht untergehen, und als etwas der Wärme Entgegengesetztes könnte er nicht bleiben und die Wärme annehmen. So wird also auch das *ἀθάνατον*, wenn es zugleich unvergänglich ist, seinem Gegensatze wohl weichen, aber nicht untergehen. Nun ist nachgewiesen, dafs der Seele das Prädikat *ἀθάνατον* zukommt, demnach ist es unter der Voraussetzung, dafs mit diesem Begriffe der Begriff Unvergänglich notwendig verbunden ist, wenn ihr (mittelbarer) Gegensatz, der Tod, an sie herantritt, für sie unmöglich unterzugehen, sondern sie weicht in diesem Falle.

Die Sache steht also so: Wird zugegeben, dafs mit dem Begriffe *ἀθάνατον* sich der Begriff *ἀνώλεθρον* notwendig verbindet, dann ist die Seele, da sie *ἀθάνατος* ist, zugleich *ἀνώλεθρος*; wird dies nicht zugegeben, so bedarf es einer anderen Untersuchung, um ihre Unsterblichkeit darzuthun. Darauf sagt nun Kebes ohne weiteres: „In der Beziehung bedarf es durchaus keiner andern Untersuchung; denn schwerlich dürfte etwas anderes den Untergang von sich ausschliefsen, wenn das *ἀθάνατον*, während es ewig ist, den Untergang annehmen wird.“ (*'Αλλ' οὐδὲν δεῖ, ἔφη, τούτου γε ἕνεκα· σχολῇ γὰρ ἄν τι ἄλλο φθορὰν μὴ δέχοιτο, εἴ γε τὸ ἀθάνατον ἀΐδιον ὂν φθορὰν δέξεται.*)

Nach allgemeinem griechischen Sprachgebrauche und Sprachbewufstsein verbindet sich eben mit dem Ausdruck *ἀθάνατον* notwendig der Begriff Unsterblich. *'Αθάνατον* gehört gleichwie *καλόν, ἀγαθόν, μέγα, ἴσον* u. s. w. zu den allgemeinen Begriffen, die Plato als a priori gegeben ansieht, und die Bedeutung, die dem *ἀθάνατον*

nach dem allgemeinen griechischen Sprachgebrauche zukommt, die macht eben seinen Begriff aus. Sokrates beruft sich im Folgenden darauf, dafs von allen zugegeben wird, dafs alles, dem das Prädikat ἀθάνατον zukomme, niemals vergehe. Damit beruft er sich im Grunde genommen auf das allgemeine Sprachbewufstsein. Und das bestätigt Kebes mit den Worten: „Von allen Menschen fürwahr bei Zeus sowohl, als auch noch mehr, wie ich glaube, von den Göttern dürfte dies zugegeben werden.“ Die Stelle ist recht lehrreich. Es handelt sich doch um ein griechisches Wort und um das allgemeine griechische Sprachbewufstsein. Darum müfste man eigentlich bei παρὰ πάντων an alle Griechen denken, aber dem folgt παρὰ πάντων ἀνθρώπων. Also das allgemein Griechische ist zugleich das allgemein Menschliche, und mit diesem stimmt sogar die Anschauung der Götter überein. Es ist also eine absolute Wahrheit, dafs mit dem ἀθάνατον sich der Begriff ἀνώλεθρον verbindet, und demnach ist die Seele als ein ἀθάνατον zugleich unvergänglich. So legt Plato dem allgemeinen Sprachbewufstsein seines Volkes geradezu absolute Wahrheit bei. Die Begriffe, die er hier findet, sind ihm a priori im menschlichen Geiste gegebene, auf denen unsere gesamte Erkenntnis ruht.

Wir wollen noch eine Stelle aus dem Timäus hinzufügen. Tim. 30 C heifst es: „Da dies feststeht, so müssen wir andererseits das damit in unmittelbarem Zusammenhange Stehende sagen, nämlich welchem Wesen der, der die Welt bereitete, sie ähnlich bereitet hat. Wir wollen nun annehmen: keinem von denen, die ihrer Natur nach Teil sind; denn nichts, was dem Unvollkommenen gleicht, dürfte je schön werden; wovon aber die andern Wesen einzeln und gattungsweise Teile sind, diesem, so wollen wir annehmen, soll es am allerähnlichsten sein. Denn die intellegibeln Wesen hat ja jenes (Wesen) in sich insgesamt beschlossen, gleichwie diese (die sichtbare) Welt uns und alle andern sichtbaren Kreaturen. Denn indem der Gott sie (die sichtbare Welt) dem schönsten und in jeder Beziehung vollendeten der intellegibeln Wesen ähnlich machen wollte, bereitete er sie als ein sichtbares Wesen, das alle ihrer Natur nach ihm verwandten Wesen in sich enthält.“

„Haben wir nun mit Recht die Welt eine Welt genannt, oder wäre es richtiger gewesen, sie viele und unendliche zu nennen? Eine, wenn anders sie nach ihrem Muster erbaut sein soll. Denn das was alle intellegibeln Wesen in sich beschliefst, dürfte niemals als zweites neben einem andern bestehen; denn dann müfste es wiederum ein anderes, jene beiden umfassendes Wesen geben, zu dem jene im Verhältnisse des Teiles stünden, und dieses Wesen

(die Sinnenwelt) würde nicht mehr jenen beiden, sondern richtiger dem beide Umfassenden nachgebildet heifsen. Damit nun dieses Wesen (die sichtbare Welt) in seinem Alleinsein ähnlich sei dem ganz vollkommenen Wesen, deswegen bildete der Schöpfer weder zwei noch unendlich viele Welten, sondern als einziggeborne Welt entstanden ist diese Welt eine und wird auch in Zukunft so sein."

Zu dieser Stelle bemerkt Susemihl (Genet. Entwickelung II S. 345 f.) unter anderem: „Damit tritt Plato ausgesprochenermafsen der unzähligen Vielheit unabhängig neben einander bestehender Welten, wie sie die Atomiker lehrten, entgegen. In der Art aber, wie er auch eine beschränkte Zahl derselben zurückweist, läfst sich wieder die mythische Haltung nicht verkennen, indem das, was erst bewiesen werden soll, die Einheit der Welt, bereits vorausgesetzt, vielmehr bemerkt wird, diese Einheit könne nicht einer Zweiheit nachgebildet sein. Der wahre Sinn ist vielmehr der: ebensowenig wie eine Zweiheit von Ideenwelten kann es eine Zweiheit von Erscheinungswelten geben, die erstere aber ist unmöglich, denn dann könnten nicht beide Totalitäten alles Seins bilden, sie wären also nicht absolut, sondern immer nur relativ und würden also doch immer wieder auf eine höhere, absolute Einheit zurückführen."

Das ist auch nach meiner Auffassung alles vollkommen richtig bis auf einen Punkt. Eine mythische Haltung kann ich hier nicht erblicken, ich glaube vielmehr, dafs das hier beobachtete Verfahren dasselbe ist, wie in den beiden eben behandelten Fällen. Die sichtbare Welt ist der begrifflichen Welt nachgebildet. Wie nun zu dem Begriffe der Seele der Begriff des Lebens gehört, das Unsterbliche seinem Begriffe nach unzerstörbar und unvergänglich ist, so gehört es zu dem Begriffe der Welt, dafs sie das Allumfassende (τὸ περιέχον πάντα) ist. Eine Vielheit von Welten ist Plato ein Widerspruch, denn dem Begriffe Welt ist es ein notwendiges Merkmal, dafs sie alles in sich enthält. Demnach kann es eben nur eine Welt geben.

Fassen wir die Bestimmungen, die wir über das Wesen der Ideen gewonnen haben, kurz zusammen! Die Annahme von Ideen beruht auf einer sprachlichen und psychologischen Thatsache. Sollen die allgemeinen Begriffe, die in unserer Sprache und in unserm Denken gegeben sind, Wahrheit haben, so mufs es Wesen geben, die ihnen entsprechen, und das sind die Ideen. Da also die Ideen den allgemeinen Begriffen in uns entsprechen, so ist die Idee ihrer eigentlichsten Natur nach Begriff, in dem zugleich das Wesen der

Gattung enthalten ist. Demnach ist jede Idee nur Ein Mal vorhanden.[1]) Sie gehört dem Gebiete des Entstehens und Vergehens nicht an[2]), sondern ist immer dieselbe, sich ewig gleichbleibend, ungeworden und unvergänglich.[3]) Die Idee ist demnach der von den Dingen der Sinnenwelt getrennte, ewige und unveränderliche Begriff.

Ferner lehrt Sokrates, dafs man bei einem jeden, dem die Sprache ein Sein beilegt, *τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι*, zuerst das Genus desselben aufsuchen müsse, sodann die Arten und ihre Zahl, und dafs man erst darauf zu der Unendlichkeit der Individuen herabsteigen dürfe. Aber auch der umgekehrte Weg müsse eingeschlagen werden; man müsse von den Individuen ausgehend die Arten und dann das Genus zu finden suchen. Er schreibt also vor, dafs wir bei der Betrachtung und der Behandlung der Begriffe den synthetischen und den analytischen Weg gehen sollen. Auf diesem Wege finden wir, dafs jeder der im menschlichen Denken enthaltenen Begriffe Einer ist, aber zugleich eine Vielheit enthält. Der Begriff Mensch zum Beispiel ist Einer, er bezeichnet Eine Gattung, aber bei näherer Untersuchung dieses Begriffs zeigt es sich, dafs er Arten enthält, die wieder in Unterarten zerfallen, bis wir endlich auf die Individuen kommen. Anderseits zeigt es sich, dafs der Begriff Mensch selbst nur eine Art eines höheren Begriffes ist, des Begriffes Geschöpf, und wenn man die Geschöpfe einteilt in vernünftige und unvernünftige, so steht er unter dem Begriffe des vernünftigen, oder wenn man die lebenden Wesen nach der Zahl der Füfse einteilt, unter dem Begriffe des zweifüfsigen Geschöpfes. Vernünftig, zweifüfsig sind in dem Begriffe Mensch zugleich gegeben, und jeder von diesen Begriffen ist für sich genommen allgemeiner als der Begriff Mensch, so dafs dieser Begriff jenen untergeordnet ist. Somit zeigt sich eine Verknüpfung und Verflechtung der Begriffe. Die Begriffe bestehen für sich, aber anderseits verbinden sie sich, und in dem niederen Begriffe sind die höheren mit enthalten. Es ist nun die Aufgabe der Wissenschaft in dieser Weise die Begriffe zu behandeln, von den höheren herabzusteigen zu den

---

1) Phileb. 15 A: *ὅταν δέ τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἕνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τἀγαθὸν ἕν, περὶ τούτων τῶν ἑνάδων κτλ.* Aristot. Metaphys. A 6. 987 b 18: *τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.*

2) Phileb. 15 A: *ὁπόταν, ὦ παῖ, τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται, καθάπερ ἀρτίως ἡμεῖς εἴπομεν.*

3) Phileb. 15 B: *εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην.*

sondern, indem man die Arten und Unterarten aufsucht, bis man schließlich zu den den Individuen nächsten Arten gelangt, und umgekehrt von diesen niedrigsten Arten hinaufsteigen zu den obersten Gattungen.[1] Das synthetische Verfahren beschreibt Plato von p. 16C bis 17 E, das analytische von p. 18 A bis 18 D. Als Beispiele benutzt er die Grammatik, d. i. die Lehre von den Buchstaben, und die Musik. Bei der Musik haben wir zugleich in der Verknüpfung der Harmonie und des Rhythmus ein Beispiel von der Verflechtung verschiedener Gattungen. So muſs jede Wissenschaft von der ihr eigentümlichen Gattung sämtliche Arten und Unterarten festzustellen suchen, und der Philosophie kommt es zu, dieses Verfahren nach oben bis zu Ende zu führen und ein vollständiges System der Begriffe aufzustellen in vollkommener Gliederung nach Gattung, Arten und Unterarten. Damit hätte das menschliche Wissen nach Platonischer Anschauung seinen Abschluſs und seine Vollendung erreicht. Diese Methode der wissenschaftlichen Betrachtung anzugeben erklärt Plato für leicht, sie durchzuführen für sehr schwer, und schon manchmal habe sie ihn im Stich gelassen. Da nun die Begriffe im menschlichen Denken sich auf die Ideen beziehen und diese zum Objekte haben, so muſs es ebenso ein System von Ideen geben, welches diesem System von Begriffen entspricht. Je höher die Idee steht, desto allgemeiner ist sie, und durch die Verbindung von Ideen sind neue Ideen gegeben, die unter jenen stehen, und so muſs ein allmähliches Herabsteigen statthaben bis zu den Ideen, die den Sinnendingen am nächsten stehen und also den letzten Unterarten entsprechen. Jede Idee existiert für sich, aber sie ist zugleich in den unter ihr stehenden Ideen mit enthalten, gleichwie die Gattung in den Arten mit gegeben ist. Es ist selbstverständlich, daſs dieses gegenseitige Verhältnis der Ideen nur dann möglich ist, wenn die Ideen Gedanken sind.

Durch dieses Verhältnis der Ideen unter einander erweist sich auch ein von Aristoteles gegen die Ideenlehre vorgebrachtes Argument als nicht stichhaltig. Aristoteles behauptet nämlich, daſs, wenn die Ideen Musterbilder für die Sinnendinge wären, es für dasselbe Ding mehrere Musterbilder geben würde, so daſs für den sinnlichen Menschen das „Tier“ und das „Zweifüſsig“ und zugleich auch die Idee „Mensch“ Musterbild sein würden.[2] Der Mensch

1) Vergl. Bonitz Disputationes Platon. p. 22.

2) Metaphys. A 9. 991 a 27: ἔσται τε πλείω παραδείγματα τοῦ αὐτοῦ, ὥστε καὶ εἴδη, οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν, ἅμα δὲ καὶ τὸ αὐτοάνθρωπος.

ist gebildet nach der Idee oder dem Begriff Mensch. Dieser Begriff enthält in sich zugleich die beiden Begriffe *ζῷον* und *δίπουν*, *ζῷον* als Gattung und *δίπουν* als specifisches Merkmal; aber jeder von diesen beiden Begriffen für sich ist allgemeiner als der Begriff Mensch, steht also mit ihm gar nicht auf gleicher Linie. Da dem Aristoteles die Ideen aber nicht Gedanken sind, sondern schliefslich nichts anderes als *αἰσθητὰ ἀΐδια*, so kann jenes von Plato statuierte Verhältnis, dafs die Ideen ebenso wie die Begriffe ineinander enthalten und also auch einander über- und untergeordnet sind, nicht statthaben, sie müssen also alle auf gleicher Stufe neben einander stehen, und dann hat Aristoteles mit seinem Einwande recht.

Durch die voraufgehenden Erörterungen erscheinen von den aufgestellten drei Problemen der Ideenlehre zwei als gelöst. Das Vorhandensein von allgemeinen Begriffen in unserm Geiste nötigt zur Annahme von Ideen, da sonst jene Begriffe rein subjektiver Natur wären und jeder Wahrheit entbehren würden. Damit würde überhaupt das menschliche Denken der Wahrheit entbehren, da es auf jenen allgemeinen Begriffen beruht. Die einzelnen Ideen aber erkennen wir durch die analytische und synthetische Behandlung der Begriffe. Auch für das dritte Problem, für die Frage nach dem Verhältnis der Ideen zu den Sinnendingen, ist die dialektische Erörterung von Bedeutung, wenn diese Frage durch sie auch nicht vollkommen gelöst wird. Die Synthesis des Begriffes mufs so weit geführt werden, bis die letzte Unterart erreicht ist, unter der nun ohne weiteres die Individuen dieser Art stehen. Allerdings fragt es sich nun noch: Wie verwirklicht sich dieser letzte Artbegriff in den Sinnendingen? Wie erzeugt dieser Artbegriff die Individuen? Vielleicht finden wir auch hierauf die Antwort durch weitere Untersuchung des Inhaltes unsers Dialogs.

Es erhebt sich nun die Frage, von welchen Dingen es Ideen giebt. Da Plato, wie wir gesehen haben, seine Annahme von Ideen auf die im menschlichen Geiste enthaltenen allgemeinen Begriffe stützt, so mufs es ebensoviel Ideen geben, als sich im menschlichen Geiste Begriffe auffinden lassen. Das bemerkt auch Aristoteles ausdrücklich.[1]) Demnach dürfen die Ideen sich nicht auf die Kategorie der Substanz beschränken. Das lehrt auch die von uns

---

1) Metaphys. M 4. 1078 b 30: *ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει, οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν. ὥστε συνέβαινεν αὐτοῖς σχεδὸν τῷ αὐτῷ λόγῳ πάντων ἰδέας εἶναι τῶν καθόλου λεγομένων.*

behandelte Stelle des Philebus p. 15 A, wenn es dort heifst: „Wenn aber jemand unternimmt Einen Menschen aufzustellen und Einen Stier und das Schöne als Eines und das Gute als Eines.“ Ausführlicher wird dies namentlich im Parmenides gelehrt. Dort werden p. 129 A—130 B Ideen von folgenden Begriffen angenommen: von der Ähnlichkeit, der Unähnlicheit, der Vielheit, dem Eins, der Ruhe, der Bewegung, dem Gerechten, dem Schönen, dem Guten. Unter allen diesen Ideen gehört auch nicht Eine der Sphäre der Substanz an.[1]) Als nun p. 130 C Parmenides den Sokrates fragt, ob er auch eine Idee des Menschen oder des Feuers oder auch des Wassers annehme, erklärt Sokrates, er sei häufig in Ungewifsheit gewesen, ob man von diesen Dingen ebenso sprechen müsse wie von den obigen oder anders, und giebt keine bestimmte Antwort. Hier haben wir Substanzen, und gerade für diese ist der junge Sokrates bedenklich Ideen zu statuieren, während Aristoteles geradezu fordert, dafs es nur von Substanzen Ideen geben dürfe.[2]) Das hat seinen guten Grund. Die Ideenlehre stützt sich auf das Vorhandensein von allgemeinen Begriffen im menschlichen Geiste und ging von deren Betrachtung aus. Bei den Begriffen der Qualität, Quantität, Relation und der ähnlichen Kategorien aber ist die Allgemeinheit offenbarer und mufste daher eher zum Bewufstsein kommen als bei den Begriffen der Substanz. Ähnlichkeit, Unähnlichkeit, Gerecht, Schön, Gut sind von vornherein Gedankendinge, während die Substanzen zunächst als Individuen dem menschlichen Geiste entgegentreten und erst durch die Aufstellung ihres Genus in die Sphäre des Allgemeinen erhoben werden. Als endlich Parmenides fragt, ob es auch von Substanzen niedriger und garstiger Art, wie vom Haar, Kot, Schmutz Ideen gebe, da verneint Sokrates zuerst diese Frage bestimmt und hält eine derartige Annahme für ungereimt. Aber alsbald fügt er hinzu: „Jedoch hat es mich bereits manchmal beunruhigt, ob nicht in bezug auf alle Dinge dasselbe Verhältnis stattfindet.“ Man merkt deutlich, einen Grund für die Ausscheidung dieser Dinge weifs der Philosoph nicht anzugeben; sein Princip nötigte ihn zur Annahme von Ideen auch für solche Dinge, und nur das Gefühl, dafs diese Dinge zu gering und zu

1) Vergl. Republ. V 476 A: *καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος.*

2) Metaphys. M 4. 1079 a 19: *ἔτι κατὰ μὲν τὴν ὑπόληψιν καθ' ἣν φασιν εἶναι τὰς ἰδέας οὐ μόνον τῶν οὐσιῶν ἔσονται εἴδη, ἀλλὰ καὶ ἄλλων πολλῶν (τὸ γὰρ νόημα ἓν οὐ μόνον περὶ τὰς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ κατὰ μὴ οὐσιῶν ἐστί, καὶ αἱ ἐπιστῆμαι οὐ μόνον τῆς οὐσίας εἰσίν).* A 9. 990 b 8.

schlecht seien, führte ihn auf diese Aussonderung. Darum tadelt ihn Parmenides: „Du bist noch jung, o Sokrates, und noch nicht hat die Philosophie dich so ergriffen, wie sie dich meiner Meinung nach noch ergreifen wird, wenn du nichts von den Dingen gering achten wirst; jetzt aber blickst du noch auf die Meinungen der Menschen um deiner Jugend willen.“ Damit wird also deutlich genug diese Aussonderung als eine Inkonsequenz bezeichnet. Und mit vollem Rechte. Wenn das Vorhandensein von Begriffen im menschlichen Geiste zu der Annahme von Ideen führt, so mufs es soviel Ideen geben als es Begriffe giebt, und weder die Verschiedenheit der Kategorie noch die Abstufung in der Wertschätzung kann daran etwas ändern.

Giebt es nun aber auch Ideen von Dingen, die nicht der Natur, sondern der Kunst angehören? Da es in dem menschlichen Geiste auch einen Begriff des Tisches, des Hauses u. s. w. giebt, so mufs es nach dem aufgestellten Principe auch hiervon Ideen geben. Und in der That nimmt Plato Republ. X. p. 596 B in den bestimmtesten Worten eine Idee des Bettes und des Tisches an.[1]) Dafs er an dieser Stelle nicht im Ernste spreche, kann nicht angenommen werden, da Plato bei der Aufstellung der Idee des Bettes und des Tisches ausdrücklich auf sein Princip zurückgeht, dafs es für jede Art von Dingen, die mit demselben Namen benannt werden, eine Idee geben müsse.[2]) Dagegen berichtet Aristoteles allerdings, Plato und seine Schule hätten von den durch Menschenhand gefertigten Gegenständen Ideen nicht angenommen.[3]) Daher hat Zeller Aristoteles des Irrtums geziehen.[4]) Dagegen nimmt Bonitz ihn in Schutz, indem er meint, dafs an jener dem gemeinen Verständnis möglichst angepafsten Stelle die Idee des Tisches und Bettes nur

1) *Θῶμεν δὴ καὶ νῦν ὅ τι βούλει τῶν πολλῶν, οἷον, εἰ θέλεις, πολλαί πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι. Πῶς δ' οὔ; Ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης. Ναί.*

2) P. 596 A: *Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.*

3) Metaphys. A 9. 991 b 6: *Καὶ πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὔ φαμεν εἴδη εἶναι. Λ* 3. 1070 a 18: *διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει.*

4) Platon. Studien S. 262: „Und ebenso, wenn behauptet wird, von Kunstprodukten, wie ein Ring, ein Haus u. dergl., gebe es keine Ideen, so ist dagegen geltend zu machen, dafs Plato nach Republ. X, 596 f. auch in den Werken der Kunst nur die Nachahmung an und für sich seiender Wesenheiten erkannte.“

behandelte Stelle des Philebus p. 15 A, wenn es dort heifst: „Wenn aber jemand unternimmt Einen Menschen aufzustellen und Einen Stier und das Schöne als Eines und das Gute als Eines." Ausführlicher wird dies namentlich im Parmenides gelehrt. Dort werden p. 129 A—130 B Ideen von folgenden Begriffen angenommen: von der Ähnlichkeit, der Unähnlicheit, der Vielheit, dem Eins, der Ruhe, der Bewegung, dem Gerechten, dem Schönen, dem Guten. Unter allen diesen Ideen gehört auch nicht Eine der Sphäre der Substanz an.[1]) Als nun p. 130 C Parmenides den Sokrates fragt, ob er auch eine Idee des Menschen oder des Feuers oder auch des Wassers annehme, erklärt Sokrates, er sei häufig in Ungewifsheit gewesen, ob man von diesen Dingen ebenso sprechen müsse wie von den obigen oder anders, und giebt keine bestimmte Antwort. Hier haben wir Substanzen, und gerade für diese ist der junge Sokrates bedenklich Ideen zu statuieren, während Aristoteles geradezu fordert, dafs es nur von Substanzen Ideen geben dürfe.[2]) Das hat seinen guten Grund. Die Ideenlehre stützt sich auf das Vorhandensein von allgemeinen Begriffen im menschlichen Geiste und ging von deren Betrachtung aus. Bei den Begriffen der Qualität, Quantität, Relation und der ähnlichen Kategorien aber ist die Allgemeinheit offenbarer und mufste daher eher zum Bewufstsein kommen als bei den Begriffen der Substanz. Ähnlichkeit, Unähnlichkeit, Gerecht, Schön, Gut sind von vornherein Gedankendinge, während die Substanzen zunächst als Individuen dem menschlichen Geiste entgegentreten und erst durch die Aufstellung ihres Genus in die Sphäre des Allgemeinen erhoben werden. Als endlich Parmenides fragt, ob es auch von Substanzen niedriger und garstiger Art, wie vom Haar, Kot, Schmutz Ideen gebe, da verneint Sokrates zuerst diese Frage bestimmt und hält eine derartige Annahme für ungereimt. Aber alsbald fügt er hinzu: „Jedoch hat es mich bereits manchmal beunruhigt, ob nicht in bezug auf alle Dinge dasselbe Verhältnis stattfindet." Man merkt deutlich, einen Grund für die Ausscheidung dieser Dinge weifs der Philosoph nicht anzugeben; sein Princip nötigte ihn zur Annahme von Ideen auch für solche Dinge, und nur das Gefühl, dafs diese Dinge zu gering und zu

1) Vergl. Republ. V 476 A: καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος.

2) Metaphys. M 4. 1079 a 10: ἔτι κατὰ μὲν τὴν ὑπόληψιν καθ' ἣν φασιν εἶναι τὰς ἰδέας οὐ μόνον τῶν οὐσιῶν ἔσονται εἴδη, ἀλλὰ καὶ ἄλλων πολλῶν (τὸ γὰρ νόημα ἓν οὐ μόνον περὶ τὰς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ κατὰ μὴ οὐσιῶν ἐστί, καὶ αἱ ἐπιστῆμαι οὐ μόνον τῆς οὐσίας εἰσίν). A 9. 990 b 8.

schlecht seien, führte ihn auf diese Aussonderung. Darum tadelt ihn Parmenides: „Du bist noch jung, o Sokrates, und noch nicht hat die Philosophie dich so ergriffen, wie sie dich meiner Meinung nach noch ergreifen wird, wenn du nichts von den Dingen gering achten wirst; jetzt aber blickst du noch auf die Meinungen der Menschen um deiner Jugend willen.“ Damit wird also deutlich genug diese Aussonderung als eine Inkonsequenz bezeichnet. Und mit vollem Rechte. Wenn das Vorhandensein von Begriffen im menschlichen Geiste zu der Annahme von Ideen führt, so mufs es soviel Ideen geben als es Begriffe giebt, und weder die Verschiedenheit der Kategorie noch die Abstufung in der Wertschätzung kann daran etwas ändern.

Giebt es nun aber auch Ideen von Dingen, die nicht der Natur, sondern der Kunst angehören? Da es in dem menschlichen Geiste auch einen Begriff des Tisches, des Hauses u. s. w. giebt, so mufs es nach dem aufgestellten Principe auch hiervon Ideen geben. Und in der That nimmt Plato Republ. X. p. 596 B in den bestimmtesten Worten eine Idee des Bettes und des Tisches an.[1]) Dafs er an dieser Stelle nicht im Ernste spreche, kann nicht angenommen werden, da Plato bei der Aufstellung der Idee des Bettes und des Tisches ausdrücklich auf sein Princip zurückgeht, dafs es für jede Art von Dingen, die mit demselben Namen benannt werden, eine Idee geben müsse.[2]) Dagegen berichtet Aristoteles allerdings, Plato und seine Schule hätten von den durch Menschenhand gefertigten Gegenständen Ideen nicht angenommen.[3]) Daher hat Zeller Aristoteles des Irrtums geziehen.[4]) Dagegen nimmt Bonitz ihn in Schutz, indem er meint, dafs an jener dem gemeinen Verständnis möglichst angepafsten Stelle die Idee des Tisches und Bettes nur

---

1) *Θῶμεν δὴ καὶ νῦν ὅ τι βούλει τῶν πολλῶν, οἷον, εἰ θέλεις, πολλαί πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι. Πῶς δ' οὔ; Ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης. Ναί.*

2) P. 596 A: *Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.*

3) Metaphys. A 9. 991 b 6: *Καὶ πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὔ φαμεν εἴδη εἶναι. Λ* 3. 1070 a 18: *διὸ δὴ οὐ κακῶς ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει.*

4) Platon. Studien S. 262: „Und ebenso, wenn behauptet wird, von Kunstprodukten, wie ein Ring, ein Haus u. dergl., gebe es keine Ideen, so ist dagegen geltend zu machen, dafs Plato nach Republ. X, 596 f. auch in den Werken der Kunst nur die Nachahmung an und für sich *seiender Wesenheiten* erkannte.“

als Beispiele angewandt würden, um die verschiedenen Arten der Nachahmung zu verdeutlichen. Die ganze Platonische Auseinandersetzung an jener Stelle sei so beschaffen, dafs sich daraus über das Wesen und Gebiet der Ideen gegen das ausdrückliche Zeugnis des Aristoteles kaum etwas schliefsen lasse.[1] Nach den obigen Ausführungen kann ich diese Auffassung nicht teilen. Plato mufste nach seinem Principe auch für die Dinge des menschlichen Schaffens Ideen annehmen, und er hat es an jener Stelle der Republik unter ausdrücklicher Berufung auf dieses Princip gethan.[2]

Wir haben oben gesehen, dafs nach Platonischer Anschauung ein System von Begriffen und demgemäfs ein System von Ideen anzunehmen ist, in der Weise, dafs zu unterst die Ideen stehen, welche den letzten Unterarten entsprechen und demgemäfs den Individuen am nächsten stehen. In allmählicher Stufenfolge erheben sich über diesen die Ideen zu immer gröfserer Allgemeinheit; demgemäfs werden die Ideen, welche auf derselben Stufe stehen, der Zahl nach immer weniger, und schliefslich mufs Eine Idee an der Spitze stehen, die alle anderen überragt und die, wie die Gattung in den Arten enthalten ist, als höchstes und allgemeinstes Genus in allen Ideen enthalten sein mufs. Wenn man von den Dingen ausgeht, so ist man geneigt als höchste Idee die Idee des Seins anzunehmen. Aber zum wahrhaften Sein gehört nach Platonischer Anschauung, dafs das Seiende gut ist, und somit steht über allen Ideen die Idee des Guten, dieselbe ist aber zugleich in jeder anderen Idee mit enthalten. Da die Idee des Guten die höchste Idee ist, so ist sie zugleich die allgemeinste, und damit ergiebt sich eine bedeutende Schwierigkeit für die Bestimmung ihres Inhaltes. Wir wollen sehen, was wir aus unserm Dialoge über den Inhalt dieser Idee erfahren.

P. 64 B heifst es: „Dasjenige dem wir nicht Wahrheit beimischen werden, könnte niemals wahrhaft werden, noch auch, wenn es geworden wäre, wahrhaft sein.“ — 64 D: „Und das ist gewifs gar nicht schwer die Ursache einer jeden Mischung zu sehen, weshalb irgend eine entweder ganz vortrefflich wird, oder gar nichts

---

1) Aristot. Metaphys. II p. 118 f.

2) Eine Vermittelung der einander widersprechenden Thatsachen giebt Susemihl Genet. Entw. II S. 541: „Um so weniger ist aber auch hier wieder ein Mifsverständnis des Aristoteles und des Verfassers vom dreizehnten Buche der Metaphysik, sondern wiederum nur die Ungenauigkeit anzunehmen, dafs sie die Thatsache, Plato habe von jenem allen *keine* Ideen gelehrt, nicht auf seine spätere Philosophie beschränken.“

wert.“ — — „Was immer für eine Mischung an dem Mafse und an der Natur des Ebenmafses keinen Teil hat, die verderbt notwendig das Gemischte sowohl als auch zuerst sich selbst. Denn eine solche kann man ja gar nicht eine Mischung nennen, sondern sie ist jedesmal in Wahrheit nur ein unordentlich zusammengewehtes Wehe für alle, denen sie zukommt.“ — „Jetzt nun ist uns das Wesen des Guten in die Natur des Schönen entflohen. Denn Abgemessenheit und Ebenmäfsigkeit wird uns doch offenbar überall zu Schönheit und Tugend. Und fürwahr Wahrheit, sagten wir, wäre ihnen in der Mischung beigemengt.“ — 65 A: „Wenn wir also nicht in Einer Gestalt das Gute erjagen können, so wollen wir es in dreien erfassen, in Schönheit und Ebenmäfsigkeit und Wahrheit, und wollen sagen, dafs diese (τοῦτο fafst Schönheit, Ebenmäfsigkeit und Wahrheit zusammen) als Eines mit Recht als Ursache angesehen werden können dessen (nämlich des Schönen, Ebenmäfsigen und Wahren), was in der Mischung ist, und dafs um dieser willen, da sie gut sind, die Mischung selbst so (nämlich gut) geworden ist.“ Das heifst also, kurz zusammengefafst: Die Mischung wird nur dann schön, ebenmäfsig und wahr, mit Einem Worte, gut, wenn sie Teil hat an der Idee des Schönen, Ebenmäfsigen und Wahren, mit Einem Worte, an der Idee des Guten.

Plato verzichtet also hier selbst darauf, die Idee des Guten ihrem Inhalte nach durch Einen Begriff zu bezeichnen und wendet dazu drei an, die aber doch als Einer gefafst werden sollen (λέγομεν ὡς τοῦτο οἷον ἕν κτλ.).

Wir wollen mit dem letzten Begriffe, mit dem Begriffe des Wahren beginnen. Was ist Plato Wahrheit im metaphysischen Sinne? Es mufs festgehalten werden, dafs es sich durchaus nicht um die subjektive Wahrheit handelt, d. h. um die Wahrheit, die in der Übereinstimmung des denkenden Subjektes mit dem gedachten Objekte besteht, sondern um eine rein objektive Wahrheit, um die Wahrheit in den Dingen selbst, gleichviel ob sie gedacht werden oder nicht.[1]) Es handelt sich also um die Wahrheit des Seins. Daher übersetzt Schleiermacher die Worte p. 28 D: Τί ποτε χρὴ φάναι πρὸς ἀλήθειαν εἶναι; sehr richtig: „Was doch wohl zur Wahrheit des Seins beiträgt.“ Was nun Wahrheit in diesem objektiven Sinne ist, wird im Philebus deutlich genug gesagt. Betrachten wir p. 53 A! Sokr. „Ich denke, wir wollen das Weifse zuerst uns ansehen.“ Prot. „Ganz wohl.“ Sokr. „Wie nun, und

1) Vergl. Trendelenburg De Plat. Philebi consilio p. 14.

welches wäre uns die Reinheit des Weißen? Würden wir recht großes und vieles Weißes als rein bezeichnen, oder das unvermischteste, worin auch nicht der mindeste Teil irgend einer andern Farbe sich fände?" Prot. „Offenbar das, welches das lauterste ist." Sokr. „Richtig. Werden wir nun nicht, o Protarchos, dieses als das wahrste und zugleich als das schönste unter allem Weißen setzen, nicht aber das meiste noch das größte?" Prot. „Vollkommen richtig." Sokr. „Wenn wir also sagen, ein wenig reines Weiß sei weißer und zugleich schöner und wahrer als vieles gemischte Weiß, so werden wir auf alle Weise richtig reden." Prot. „Vollkommen richtig." Sokr. „Wie nun? es wird doch wohl nicht vieler solcher Beispiele bedürfen für unsere Erörterung über die Lust, sondern es genügt uns auch schon hieraus einzusehen, daß also insgesamt jede kleine und geringe, aber von Unlust reine Lust angenehmer und wahrer und schöner sein muß als große und viele (nämlich: gemischte Lust)." Prot. „Gar sehr, und das Beispiel reicht hin."

Es zeigt sich hier ganz deutlich, daß diese objektive Wahrheit auf der Reinheit des Gegenstandes beruht, auf dem Freisein von aller fremdartigen Beimischung, und also in dem Freisein von innerm Widerspruche besteht, oder positiv ausgedrückt, in der innern Einheit. Und auf diesem Freisein von innerm Widerspruche, auf dieser innern Einheit des Dinges beruht seine Schönheit, wie deutlich aus den angeführten Worten erhellt. „Wenn wir also sagen, ein wenig reines Weiß sei weißer und zugleich schöner und wahrer" — — „es genügt uns auch schon hieraus einzusehen, daß auch insgesamt jede kleine und geringe, aber von Unlust reine Lust angenehmer und wahrer und schöner sein muß als große und viele" (nämlich: gemischte).

Wir haben somit zwei Eigenschaften des Guten im metaphysischen Sinne kennen gelernt: Das Gute ist das Wahre; seine Wahrheit beruht auf seiner innern Einheit, und als das Wahre und in sich Eine ist es zugleich das Schöne. Es kommt zu diesen Zweien noch ein Drittes, das Ebenmaß, oder wie Schleiermacher übersetzt, die Verhältnismäßigkeit. „Wenn wir also nicht in Einer Gestalt das Gute erjagen können, so wollen wir es in dreien erfassen, in Schönheit, Ebenmaß und Wahrheit."[1]) Es ist nicht schwer zu sehen, wie das Ebenmaß, oder um mit Schleiermacher zu reden, die Verhältnismäßigkeit hierher kommt. Bei dem Weißen, das

1) Phileb. p. 65 A.

als Beispiel angewandt wurde, beruht die Einheit auf der Einfachheit. Die meisten Dinge aber sind zusammengesetzter, oder um mit Plato zu reden, gemischter Natur, und bei diesen besteht die Wahrheit nicht in der vollkommnen Einfachheit, sondern in der Harmonie der Teile unter einander. Es dürfen also nicht feindliche und einander widerstrebende Teile zusammengebracht werden. Das höchste menschliche Gut ist ein zusammengesetztes, es besteht aus Erkennen und Lust. Damit nun diese Wahrheit in ihm hergestellt werde, müssen alle Lustgefühle fern gehalten werden, die dem Erkennen hinderlich sind. Aufserdem müssen die das Ganze bildenden Teile in dem rechten Verhältnis zu einander stehen, so dafs das Ebenmafs vollkommen gewahrt wird. Ohne dieses Ebenmafs ist eine Harmonie der Teile und ohne diese ein wahrhaftes Sein des Ganzen nicht möglich, denn ohne das Ebenmafs fehlt die Einheit. Darum bringen es auch die Sinnendinge zu keinem vollen Sein. Die Materie ist ihrem Wesen nach unbeständig und veränderlich, sie hat etwas Mafsloses in sich und leidet darum an einem innern Widerspruche und an einem Widerspruche gegen die Form, der das Ding nicht zu vollkommener Einheit und somit auch nicht zu einem vollkommenen Sein gelangen läfst. Darum sind die Sinnendinge einem ewigen Wechsel unterworfen und müssen entstehen und vergehen. Die wahre Einheit zeigt sich nur im Reiche des Gedankens, also in Gott und in dem Begriffe oder der Idee.[1]) Es ist das notwendigste Merkmal des Begriffes, dafs er frei von innerm Widerspruche, dafs die Vielheit der Merkmale zur vollkommensten Einheit verbunden ist. Darum hat die Angabe des Aristoteles, dafs Plato die Ideen aus dem Grofsen und Kleinen und dem Einen bestehen liefs, ihre volle Richtigkeit.[2]) Das Eine bewirkt eben die Wahrheit der Idee oder des Begriffs. Wir haben bereits gesehen, dafs das Grofse und Kleine eine sehr allgemeine Bezeichnung für die Materie ist. Bei der Materie des Begriffs mufs man an die Vielheit der Merkmale und an die Masse der von vornherein möglichen Bestimmungen denken; durch das Hinzutreten des Einen entsteht der abgeschlossene Begriff; alle Merkmale und Bestimmungen, die einer einheitlichen Gestaltung des Begriffes hinderlich sind und das einheitliche Wesen des Dinges

---

1) Zeller Plat. Stud. S. 167.

2) Aristot. Metaphys. A 6. 987 b 18: *ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι [τοὺς ἀριθμούς].*

aufheben würden, müssen eben weichen, damit der in sich Eine und das Wesen des Dinges als ein einheitliches darstellende Begriff zu stande komme. Das Eine konstituiert die Einheit des Begriffes und damit den Begriff selbst und hat also hier die Rolle des Formprincips übernommen.

Auf dieser innern Einheit beruht aber zugleich auch die Erkennbarkeit des Gegenstandes. Nur was jene objektive Wahrheit in sich hat, das ist auch erkennbar. Das Denken kann nur dann wahr sein, wenn es in sich wahre Gegenstände denkt. Die Sinnendinge haben nur in geringerem Grade an jener Einheit und inneren Wahrheit teil und sind demnach auch nur in geringerem Grade erkennbar. Erkennbar im vollen Sinne des Wortes sind nur die Ideen; sie haben das Eine vollkommen in sich und sind somit in sich selbst geeint. Somit kommt ihnen die objektive Wahrheit im höchsten Grade zu, und demnach sind sie vollkommen erkennbar. Jene objektive Wahrheit aber, wir wiederholen es, wird wesentlich konstituiert durch Mafs und Ebenmafs. Demnach gehören diese notwendig zur Natur des Guten. Denn Sein im wahren Sinne des Wortes kommt nur dem zu, was in seiner Art vollkommen, also gut ist. Wo aber Abgemessenheit und Ebenmafs (Verhältnismäfsigkeit) ist, da ist auch Schönheit. „Jetzt also entflieht uns wieder das Wesen des Guten in die Natur des Schönen. Denn Abgemessenheit und Verhältnismäfsigkeit wird uns doch überall zu Schönheit und Tugend.“ So ruht die Schönheit einmal auf der Wahrheit und zweitens auf dem Mafse; sie geht aus diesen beiden hervor. Die Wahrheit aber beruht auf der innern Einheit, und wo eine Mehrheit von Teilen vorhanden ist, beruht diese Einheit wesentlich auf Mafs und Ebenmafs. So bildet das Mafs das Fundament von diesen Dreien, und somit ist das Hauptmerkmal der Idee des Guten das Mafs. Dies zeigt sich auch ganz deutlich am Schlufs unsers Dialogs da wo die Güterreihe aufgestellt wird. Da erscheint denn obenan *τὸ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον* und alles ihm Verwandte von ewiger Natur (66 A). Man kann hier noch einen Schritt weiter gehen, als es unser Dialog thut. Das Mafs beruht auf der Zahl, und so sieht man ein, wie Plato dazu kommen konnte in seiner späteren Zeit die Ideen als Zahlen zu bestimmen. So weit geht aber unser Dialog nicht.

Wir kennen nun die innere Bestimmung der Idee des Guten. Das Gute ist das Wahre, das auf der innern Einheit beruht, und das Gute ist das Ebenmäfsige und Verhältnismäfsige. Durch beides ist es zugleich das Schöne. Damit ist es zugleich das Vollkommene

und Genügende, τὸ τέλεον καὶ ἱκανόν. Diese Bestimmungen stehen mit dem Begriffe des Wahren und in sich Einen im engsten Zusammenhange. Wo dem Begriffe etwas fehlt, da ist er auch nicht wahr, da kann er sich auch nicht zur Einheit zusammenschliefsen; und wenn das konkrete Ding nicht genügt, wenn es seinem Begriffe nicht entspricht, dann ist es auch kein ganzes und wahres. Das Auge, dem etwas mangelt, ist kein wahres Auge. Bei der Aufstellung der Güterreihe erscheint das τέλεον und ἱκανὸν an zweiter Stelle. Damit erscheint es als durch das μέτρον und μέτριον und καίριον bedingt und bewirkt.

Die Idee des Guten enthält also in sich die Merkmale des (objektiv) Wahren, Ebenmäfsigen, Schönen und damit des Vollkommenen und Genügenden. Da nun alle andern Ideen unter dieser höchsten Idee stehen, so müssen auch in allen diese Merkmale sich wiederfinden, gleichwie die Merkmale des Genus in allen unter dasselbe fallenden Arten enthalten sein müssen. Jeder Begriff mufs wahr sein, also ohne innern Widerspruch und Einer. Dies geschieht nur, wenn seine Teile, d. h. seine Merkmale im rechten Verhältnisse zu einander stehen, also durch das Ebenmafs seiner Teile. Ein solcher in sich wahrhaft geeinter Begriff ist zugleich schön und hat auch Genüge in sich; denn er spricht das Wesen des Dinges in seiner Vollkommenheit aus. Der Begriff „menschliche Gestalt“ z. B. bezeichnet diese ohne jeden Mangel und Makel, also in ihrer Genüge und Vollkommenheit und damit in ihrer Schönheit. Welchem Begriffe etwas fehlt, der bezeichnet nichts Ganzes noch Wahres oder Schönes. Man denke sich einfach bei der menschlichen Gestalt, um bei diesem Beispiele zu bleiben, einen Teil, sei es Kopf oder Extremitäten weg, und man wird sofort die Richtigkeit jener Platonischen Bestimmungen einsehen. Dieselben Merkmale müssen sich auch in den Sinnendingen finden, da diese Abbilder der Ideen sind, aber sie finden sich in diesen doch nur schwächer, da das Abbild an Vollkommenheit weit hinter dem Urbilde zurückbleibt. Dies kommt daher, dafs das Abbild in und an der Materie zur Erscheinung kommt.

Immer noch fehlt uns die Antwort auf die dritte Frage: „In welchem Verhältnis stehen die Ideen zu den ihnen gleichnamigen Sinnendingen?“ Es wird am besten sein, wenn wir diese Frage im Zusammenhange mit einer andern behandeln, nämlich im Zusammenhange mit der Frage: „Wie verhält sich die Idee zu den im Philebus aufgestellten metaphysischen Principien?“ Genannt sind im Philebus folgende drei Principien: das ἄπειρον, das πέρας und die

αἰτία. Das μικτὸν oder κοινὸν ist nicht Princip, da es aus der Verbindung von ἄπειρον und πέρας hervorgeht. Daraus erhellt auch, dafs das κοινὸν nicht die Idee sein kann, da diese im Platonischen Systeme unbedingt als Princip erscheint.[1]) Da jene Principien universaler Natur sind, so mufs die Idee mit ihnen zugleich gegeben sein. Es bleiben nun zwei Möglichkeiten: Entweder ist die Idee vollkommen identisch mit einem der genannten Principien, oder sie ist in einem solchen zugleich mit enthalten. Dafs das Unbegrenzte nicht die Idee sein kann, bedarf keines Beweises; denn die Natur des Unbegrenzten ist dem Wesen der Idee vollkommen entgegengesetzt. Aber auch die Grenze kann nicht mit der Idee identisch sein, da die Grenze sich mit dem Unbegrenzten verbindet und so den Dingen immanent wird, während die Idee transcendent bleibt. Die ausdrücklichsten Erklärungen Platos, denen sich das wiederholte Zeugnis des Aristoteles zugesellt[2]), nötigen durchaus die Transcendenz der Idee festzuhalten. Freilich lehren so bedeutende Forscher wie Zeller, Susemihl, Deuschle und Ribbing, dafs Platos eigentliche Weltanschauung die Inhärenz der Dinge in den Ideen sei. Aber dadurch wird die Richtigkeit unserer Behauptung nicht erschüttert. Wie man sich auch das Verhältnis der Ideen zu den Sinnendingen denken mag, Plato bezeichnet es in einer Weise, die mit der hier gewählten vollkommen kontrastiert. Er lehrt im Philebus selbst auf das bestimmteste eine διαίρεσις der Ideen und leitet gerade von dieser Absonderung der Ideen von den Sinnendingen die Schwierigkeiten der Ideenlehre her. Da kann er nicht in demselben Dialoge sagen, dafs sich die Idee mit dem Stoffe mische und so die konkreten Dinge entstehen, ohne sich des vollkommensten Widerspruchs schuldig zu machen. Es bliebe demnach nur noch übrig, dafs die wirkende Ursache und die Idee ein und dasselbe oder mit einander gegeben seien. Aber man kann sich doch nicht gut die Idee, den Begriff, als wirkende Ursache denken; diese kann man doch nur als formales Princip auffassen, wie es auch Aristoteles thut.[3]) Erwarten wir die Lösung dieser Schwierigkeit von einer Untersuchung des Wesens der αἰτία im Philebus!

---

1) Über Jacksons Auffassung vergl. die Schlufspartie des dritten Kapitels.

2) Metaphys. A 9. 991 a 12. 991 b 1.

3) Metaphys. A 6. 988 a 7.

# Drittes Kapitel.

## Die Ursache.

Nachdem drei Arten des Seins im Philebus aufgestellt worden sind, das Unbegrenzte, die Grenze und das aus beiden Gemischte, wird im zwölften Kapitel noch ein viertes verlangt, nämlich die Ursache für die Mischung der Grenze und des Unbegrenzten und damit die Ursache für die Entstehung der Dinge durch die Verbindung des Unbegrenzten und der Grenze.[1]) Auf dieses Vierte kommt Sokrates im vierzehnten Kapitel p. 26 E zurück. „Alles, was wird,“ heifst es da, „mufs durch irgend welche Ursache werden.“ „Ursache und Bewirkendes unterscheiden sich nur dem Namen nach, in Wirklichkeit sind sie ein und dasselbe.[2]) Und so unterscheiden sich auch das Bewirktwerdende und das Werdende nur dem Namen nach. Denn da alles Werden durch ein Bewirkendes herbeigeführt werden mufs, so ist alles Werdende in Wirklichkeit ein Bewirktwerdendes.“[3]) Daraus folgt, dafs nach Platonischer Auffassung der Werdeprozefs in der Natur im wesentlichen derselbe ist wie der durch menschliche Thätigkeit hervorgerufene. Wie bei dem künstlerischen Schaffen ein Bewirkendes, ein *ποιοῦν*, vorhanden sein mufs, das durch Einigung von Form und Materie das Kunstwerk hervorbringt, ebenso ist in den Dingen der Natur ein Bewirkendes gegeben, das ihren Werdeprozefs hervorruft und bestimmt und so die Dinge schafft. Und wie in der Kunst das Bewirkende das Herrschende ist, so leitet auch in der Natur die Ursache den Prozefs des Werdens, und das Objekt ihres Wirkens folgt ihr in seinem Werden.[4]) So sind die Ursache als das Bewirkende und das Werdende oder Bewirktwerdende ihrem Wesen nach vollkommen verschieden[5]), und damit ist eine materialistische Weltanschauung

---

1) P. 23 D: *τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις τέταρτον τοῦτο.*

2) P. 26 E: *Οὐκοῦν ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει, τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη ἕν;*

3) P. 27 A: *Καὶ μὴν τό γε ποιούμενον αὖ καὶ τὸ γιγνόμενον οὐδὲν πλὴν ὀνόματι, καθάπερ τὸ νῦν δή, διαφέρον εὑρήσομεν.*

4) P. 27 A: *Ἀρ' οὖν ἡγεῖται μὲν τὸ ποιοῦν ἀεὶ κατὰ φύσιν, τὸ δὲ ποιούμενον ἐπακολουθεῖ γιγνόμενον ἐκείνῳ;*

5) P. 27 A: *Ἄλλο ἄρα καὶ οὐ ταὐτὸν αἰτία τ' ἐστὶ καὶ τὸ δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ.* Phädon 99 B: *ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.* Tim. 46 C f.

von vornherein ausgeschlossen. Zugleich aber ergiebt sich hieraus, daſs zwischen der Weltanschauung Platos und der Weltanschauung des Aristoteles eine fundamentale Übereinstimmung stattfinden muſs. Denn geradeso wie Plato denkt sich Aristoteles das Schaffen der Natur nach Analogie der Thätigkeit der schaffenden Kunst.[1])

Wenn Plato der Ursache als dem *ποιοῦν* das *ποιούμενον* als das dieser für das Werden Dienende gegenüberstellt, so ist unter dem *ποιούμενον* das infolge der Wirkung der *αἰτία* aus der Verbindung von Grenze und Unbegrenztem hervorgehende Ding zu verstehen. Das in erster Linie Leidende ist aber bei diesem Vorgange die Materie, die durch An- und Einfügung der Grenze das Grenzenlose ihrer Natur aufgeben muſs. So ist die Materie das eigentliche Objekt der Wirkung der *αἰτία*. Sie ist das ihr Dienende, also ihr Untergeordnete, aber zugleich etwas, was die Ursache zu ihrem Schaffen haben muſs. Plato weist also dem Stoffe der Ursache gegenüber dieselbe Stellung an, die Aristoteles dem Stoffe dem schaffenden *τί ἦν εἶναι* gegenüber giebt. Wie dem Aristoteles die Materie das *ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον* ist, so ist sie dem Plato das *δουλεῦον εἰς γένεσιν αἰτίᾳ*.

Die Ursache ist aber auf keine bestimmte Sphäre des Seins beschränkt, sondern sie ist das in allen Dingen Wirkende und sie ihrem äuſseren und inneren Wesen nach Gestaltende.[2]) In uns schafft sie die Seele und damit auch das Leben und bewirkt die Leibesübungen, und wenn der Körper Schaden gelitten hat, die Heilkunst und stellt bei dem einen dies, bei dem andern jenes wieder her und heilt es, und wird demnach jegliche Weisheit jeglicher Art genannt. So wirkt also die *αἰτία* in uns Leben und jegliche vernünftige, das Leben erhaltende und dem ganzen Organismus förderliche und heilsame Thätigkeit.[3]) Es versteht sich nach

---

1) Eucken Methode der Aristotel. Forschung S. 69: „Die anderen an dieser Stelle angeführten Beweise beruhen alle auf der Annahme der Analogie des Verfahrens der Natur mit der Kunstthätigkeit. S. z. B. Phys. 199 a 15: *ὅλως ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται. εἰ οὖν τὰ κατὰ τὴν τέχνην ἕνεκά του, δῆλον ὅτι καὶ τὰ κατὰ φύσιν· ὁμοίως γὰρ ἔχει πρὸς ἄλληλα ἐν τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν τὰ ὕστερα πρὸς τὰ πρότερα.* 194 a 21: *ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν.* Meteor. 381 b 6.“ Vergl. noch Phys. B 8. 199 a 12: *οἷον εἰ οἰκία τῶν φύσει γιγνομένων ἦν, οὕτως ἂν ἐγίνετο ὡς νῦν ὑπὸ τῆς τέχνης· εἰ δὲ τὰ φύσει μὴ μόνον φύσει, ἀλλὰ καὶ τέχνῃ γίγνοιτο, ὡσαύτως ἂν γίνοιτο ᾗ πέφυκεν.* Gust. Schneider De causa finali Aristotelea p. 6 sq.

2) Phileb. 27 A. 30 B: *τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόν.*

3) Phileb. 30 B: *Οὐ γάρ που δοκοῦμέν γε, ὦ Πρώταρχε, τὰ τέτταρα*

alledem von selbst, dafs sie auch den Körper gestaltet und seine zweckgemäfse Einrichtung herbeiführt, was an dieser Stelle nicht erwähnt ist, da sie einem andern Zwecke dient. Es hat nun der Körper des Alls dieselben Bestandteile wie der Körper des Menschen, aber in weit gröfseren Massen und in einem viel reineren Zustande, und nicht der Körper des Alls hat seine Bestandteile von unsern Körpern entlehnt, sondern gerade umgekehrt, unsere Körper haben ihre Substanzen von der Welt und werden von dieser ernährt und erhalten.[1]) Dem entsprechend dürfen wir Vernunft und Weisheit nicht blofs in uns suchen, sondern sie mufs auch in der Welt vorhanden sein und zwar reiner und besser als in uns. Wie die Ursache sie in uns erzeugt hat, so mufs sie dieses edelste Gut und überhaupt alles Schöne und Edle auch in der Welt erzeugt haben, und zwar vollkommener als in uns, und die Vernunft in uns mufs ihre Quelle in der Vernunft des Alls haben.[2]) Und auch der Anblick der Welt, der Sonne, des Mondes und der Sterne und des ganzen Umlaufes führt darauf hin, dafs nicht eine unvernünftige und blinde Kraft und der Zufall in dem Weltall herrscht, sondern Vernunft und eine ganz wunderbare Einsicht alles ordnet und lenkt.[3]) „So ist denn in dem Weltall nicht blofs Unbegrenztes in Fülle und Grenze in ausreichendem Mafse, sondern dazu auch eine nicht schlechte Ursache vorhanden, die Jahre und Jahreszeiten und Monate ordnet und bildet und mit dem vollsten Rechte Weisheit und Vernunft genannt wird.“[4]) „Da nun Weisheit und Vernunft nicht ohne eine Seele werden können, so wirst du sagen, dafs in dem Wesen des Zeus eine göttliche Seele und eine göttliche Vernunft entstehen *διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν* und in anderen anderes Schöne, auf welche Art und Weise es jeglichen lieb ist genannt zu werden.“[5])

---

*ἐκεῖνα, πέρας καὶ ἄπειρον καὶ κοινὸν καὶ τὸ τῆς αἰτίας γένος, ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόν, τοῦτο ἐν μὲν τοῖς παρ' ἡμῖν ψυχήν τε παρέχον καὶ σωμασκίαν ἐμποιοῦν καὶ πταίσαντος σώματος ἰατρικὴν καὶ ἐν ἄλλοις ἄλλα ξυντιθὲν καὶ ἀκούμενον πᾶσαν καὶ παντοίαν σοφίαν ἐπικαλεῖσθαι κτλ.*

1) Phileb. 29 B: *ὅτι σμικρόν τε τούτων ἕκαστον παρ' ἡμῖν ἔνεστι καὶ φαῦλον καὶ οὐδαμῇ οὐδαμῶς εἰλικρινὲς ὂν καὶ τὴν δύναμιν οὐκ ἀξίαν τῆς φύσεως ἔχον.* C: *Τί δέ; τρέφεται καὶ γίγνεται ἐκ τούτου καὶ ἄρχεται τὸ τοῦ παντὸς πῦρ ὑπὸ τοῦ παρ' ἡμῖν πυρός, ἢ τοὐναντίον ὑπ' ἐκείνου τό τ' ἐμὸν καὶ τὸ σὸν καὶ τὸ τῶν ἄλλων ζῴων ἅπαντ' ἴσχει ταῦτα;*

2) Phileb. 30 B: *τῶν δ' αὐτῶν τούτων ὄντων ἐν ὅλῳ τε οὐρανῷ καὶ κατὰ μεγάλα μέρη, καὶ προσέτι καλῶν καὶ εἰλικρινῶν, ἐν τούτοις δ' οὐκ ἄρα μεμηχανῆσθαι τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν.*

3) Phileb. 28 D f.

4) P. 30 C.

5) P. 30 D.

Mit Zeus ist das Weltall gemeint, das als vernünftiges Wesen von Plato als Gottheit bezeichnet wird und den Namen des höchsten Gottes trägt gegenüber den Himmelskörpern, die als Götter niederen Grades gedacht sind.

Wir müssen bei dieser überaus wichtigen und bei ihrer Kürze nicht leicht verständlichen Stelle etwas verweilen. Es heifst, dafs Weisheit und Vernunft nicht ohne eine Seele werden oder entstehen dürften, und gleich darauf, dafs in der Natur des Zeus (= in der Welt) eine königliche Seele und eine königliche Vernunft wird oder entsteht. Damit wird die in der Welt sich darstellende Vernunft in das Gebiet des Werdens verwiesen, ebenso wie die Welt selbst. Diese Vernunft ist ein Werdendes, nicht ein Seiendes, und darum bedarf sie der Seele als einer Trägerin, in Verbindung mit der sie wird, und darum bedarf sie ferner einer Ursache, von der sie hervorgebracht wird. Denn alles, was wird, wird durch eine Ursache, und so wird denn auch die königliche Seele und die königliche Vernunft in dem All *διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν*. Das kann zweierlei heifsen. Einmal: „durch die Macht oder Kraft der *αἰτία*“, so dafs es nur ein vollerer Ausdruck für *διὰ τὴν αἰτίαν* wäre. Es kann aber auch zweitens heifsen: „infolge des Wesens der Ursache“. Diese Bedeutung hat ja bekanntlich *δύναμις* bei Plato oft.[1] Welches ist nun die Natur der *αἰτία*? Sie wird in dem Voraufgehenden als eine nicht schlechte (*οὐ φαύλη*), also positiv ausgedrückt, als eine gute bezeichnet. Die den Menschen hervorbringende und in ihm thätige Ursache wird jegliche Weisheit jeglicher Art genannt. Nach dem zwischen dem Menschen als Mikrokosmos und der Welt als Makrokosmos von Plato statuierten Verhältnisse mufs diese Bezeichnung der *αἰτία* als Hervorbringerin des Alls erst recht zukommen. Und so wird denn auch von der Ursache, welche Jahre und Zeiten und Monate lenkt und zusammenordnet p. 30 C gesagt, dafs sie mit vollstem Rechte Weisheit und Vernunft genannt werde. Ist aber die *αἰτία* Weisheit, so mufs sie nach Platonischer Anschauung auch gut sein und alles so gut als möglich machen wollen. Das letztere folgt mit Notwendigkeit daraus, dafs ein entgegengesetztes Verhalten ihrer Vernunft und Weisheit widersprechen würde. Demnach erhalten wir den Sinn: In dem Weltall entsteht eine königliche Seele und königliche Vernunft, deswegen weil die Ursache eine gute ist. Weil die

1) Vergl. Tim. 28 A: *τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ*, wo Stallbaum *δύναμις* durch vis ac natura rei erklärt und eine Anzahl von Platonischen Stellen hierfür anführt.

Ursache gut ist, deswegen bringt sie in der Welt Vernunft hervor, und da Vernunft nicht ohne eine Seele werden kann, eine Seele. Dann stimmt diese Stelle des Philebus vollkommen mit Timäus p. 29 E ff., wo der Gott um seiner Güte willen der Welt Vernunft einbildet, und da Vernunft nicht ohne Seele in einer Sache werden kann, auch eine Seele. Da nun die Bestimmungen des Philebus in dem Passus, der von der *αἰτία* handelt, sich mit den hierhergehörigen Bestimmungen des Philebus decken, da namentlich der Gedanke, dafs Vernunft nicht ohne Seele werden könne, und dafs deswegen aufser einer königlichen Vernunft auch eine königliche Seele in dem All werde, auf das genaueste mit den Anschauungen stimmt, die Tim. 29 E ff. vorgetragen werden, so ist es sicherlich korrekt, die Worte *διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν* so zu erklären, dafs ihr Sinn mit eben dieser Stelle des Timäus im Einklange steht.

Das Wesen der dem All zu grunde liegenden *αἰτία* ist demnach nach den Bestimmungen des Philebus folgendes. Die Ursache mufs ein Seiendes, sie mufs Substanz sein. Denn gehörte sie hinein in die Sphäre des Werdenden, so müfste sie selbst wieder eine andere Ursache zu ihrem Grunde haben, da alles, was wird, durch eine Ursache wird. Da alles Schöne und Erhabene (*ἡ τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσις* 30 B), Ordnung und Harmonie, Vernunft und Weisheit in der Welt von ihr ausgeht, so mufs sie selbst Weisheit und Vernunft sein (*σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν.* 30 C). Sie ist also schöpferische Weisheit. Und ist unsere Erklärung der Worte *διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν* 30 D die richtige, so ist sie schliefslich auch Güte und Liebe. Und an dieser Ursache haben Leben und Vernunft in der Welt fortgesetzt ihren Grund, sie ist der unaufhörlich fliefsende Quell, aus dem sie entspringen. Denn es heifst p. 30 D: „Demnach wirst du sagen, dafs in dem Wesen des Zeus (in dem Weltall) eine königliche Seele und eine königliche Vernunft um des Wesens der Ursache willen wird (*ἐγγίγνεσθαι*), und es heifst nicht „geworden ist“. Nach diesen Bestimmungen können wir also die *αἰτία* als die Gottheit bezeichnen.[1]) Die in der Welt wirkende Ursache hat, wie wir sahen, dieselbe zu einem beseelten und vernünftigen Wesen gebildet, und diese Vernunft wirkt in den Dingen der Welt, wie denn auch in dem Menschen eine wirkende Kraft sich zeigt, die Weisheit jeglicher Art genannt wird (30 B). Das Weltall erscheint somit als ein einheitlicher, mit Leben und Vernunft begabter Organismus,

---

1) Rettig Über *αἰτία* im Philebus. Zeitschrift für Philosophie Bd. 78 S. 30

Mit Zeus ist das Weltall gemeint, das als vernünftiges Wesen von Plato als Gottheit bezeichnet wird und den Namen des höchsten Gottes trägt gegenüber den Himmelskörpern, die als Götter niederen Grades gedacht sind.

Wir müssen bei dieser überaus wichtigen und bei ihrer Kürze nicht leicht verständlichen Stelle etwas verweilen. Es heifst, dafs Weisheit und Vernunft nicht ohne eine Seele werden oder entstehen dürften, und gleich darauf, dafs in der Natur des Zeus (= in der Welt) eine königliche Seele und eine königliche Vernunft wird oder entsteht. Damit wird die in der Welt sich darstellende Vernunft in das Gebiet des Werdens verwiesen, ebenso wie die Welt selbst. Diese Vernunft ist ein Werdendes, nicht ein Seiendes, und darum bedarf sie der Seele als einer Trägerin, in Verbindung mit der sie wird, und darum bedarf sie ferner einer Ursache, von der sie hervorgebracht wird. Denn alles, was wird, wird durch eine Ursache, und so wird denn auch die königliche Seele und die königliche Vernunft in dem All *διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν*. Das kann zweierlei heifsen. Einmal: „durch die Macht oder Kraft der *αἰτία*“, so dafs es nur ein vollerer Ausdruck für *διὰ τὴν αἰτίαν* wäre. Es kann aber auch zweitens heifsen: „infolge des Wesens der Ursache“. Diese Bedeutung hat ja bekanntlich *δύναμις* bei Plato oft.[1] Welches ist nun die Natur der *αἰτία*? Sie wird in dem Voraufgehenden als eine nicht schlechte (*οὐ φαύλη*), also positiv ausgedrückt, als eine gute bezeichnet. Die den Menschen hervorbringende und in ihm thätige Ursache wird jegliche Weisheit jeglicher Art genannt. Nach dem zwischen dem Menschen als Mikrokosmos und der Welt als Makrokosmos von Plato statuierten Verhältnisse mufs diese Bezeichnung der *αἰτία* als Hervorbringerin des Alls erst recht zukommen. Und so wird denn auch von der Ursache, welche Jahre und Zeiten und Monate lenkt und zusammenordnet p. 30 C gesagt, dafs sie mit vollstem Rechte Weisheit und Vernunft genannt werde. Ist aber die *αἰτία* Weisheit, so mufs sie nach Platonischer Anschauung auch gut sein und alles so gut als möglich machen wollen. Das letztere folgt mit Notwendigkeit daraus, dafs ein entgegengesetztes Verhalten ihrer Vernunft und Weisheit widersprechen würde. Demnach erhalten wir den Sinn: In dem Weltall entsteht eine königliche Seele und königliche Vernunft, deswegen weil die Ursache eine gute ist. Weil die

1) Vergl. Tim. 28 A: *τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ*, wo Stallbaum *δύναμις* durch vis ac natura rei erklärt und eine Anzahl von Platonischen Stellen hierfür anführt.

Ursache gut ist, deswegen bringt sie in der Welt Vernunft hervor, und da Vernunft nicht ohne eine Seele werden kann, eine Seele. Dann stimmt diese Stelle des Philebus vollkommen mit Timäus p. 29 E ff., wo der Gott um seiner Güte willen der Welt Vernunft einbildet, und da Vernunft nicht ohne Seele in einer Sache werden kann, auch eine Seele. Da nun die Bestimmungen des Philebus in dem Passus, der von der *αἰτία* handelt, sich mit den hierhergehörigen Bestimmungen des Philebus decken, da namentlich der Gedanke, dafs Vernunft nicht ohne Seele werden könne, und dafs deswegen aufser einer königlichen Vernunft auch eine königliche Seele in dem All werde, auf das genaueste mit den Anschauungen stimmt, die Tim. 29 E ff. vorgetragen werden, so ist es sicherlich korrekt, die Worte *διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν* so zu erklären, dafs ihr Sinn mit eben dieser Stelle des Timäus im Einklange steht.

Das Wesen der dem All zu grunde liegenden *αἰτία* ist demnach nach den Bestimmungen des Philebus folgendes. Die Ursache mufs ein Seiendes, sie mufs Substanz sein. Denn gehörte sie hinein in die Sphäre des Werdenden, so müfste sie selbst wieder eine andere Ursache zu ihrem Grunde haben, da alles, was wird, durch eine Ursache wird. Da alles Schöne und Erhabene (*ἡ τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσις* 30 B), Ordnung und Harmonie, Vernunft und Weisheit in der Welt von ihr ausgeht, so mufs sie selbst Weisheit und Vernunft sein (*σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν.* 30 C). Sie ist also schöpferische Weisheit. Und ist unsere Erklärung der Worte *διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν* 30 D die richtige, so ist sie schliefslich auch Güte und Liebe. Und an dieser Ursache haben Leben und Vernunft in der Welt fortgesetzt ihren Grund, sie ist der unaufhörlich fliefsende Quell, aus dem sie entspringen. Denn es heifst p. 30 D: „Demnach wirst du sagen, dafs in dem Wesen des Zeus (in dem Weltall) eine königliche Seele und eine königliche Vernunft um des Wesens der Ursache willen wird (*ἐγγίγνεσθαι*), und es heifst nicht „geworden ist“. Nach diesen Bestimmungen können wir also die *αἰτία* als die Gottheit bezeichnen.[1]) Die in der Welt wirkende Ursache hat, wie wir sahen, dieselbe zu einem beseelten und vernünftigen Wesen gebildet, und diese Vernunft wirkt in den Dingen der Welt, wie denn auch in dem Menschen eine wirkende Kraft sich zeigt, die Weisheit jeglicher Art genannt wird (30 B). Das Weltall erscheint somit als ein einheitlicher, mit Leben und Vernunft begabter Organismus,

1) Rettig Über *αἰτία* im Philebus. Zeitschrift für Philosophie Bd. 72 S. 34.

von dem alle einzelnen Dinge nur Glieder sind, die aber einer relativen Selbständigkeit sich zu erfreuen haben und wieder bis zu einem gewissen Grade in sich abgeschlossene Ganze sind. Somit wird also auch im Philebus eine Weltseele gelehrt.[1])

Die Ursache bringt in und an dem Stoffe alle Gestalten und Erscheinungen in der Welt hervor; der Stoff dient ihr bei diesen schöpferischen Akten, ist ihr durchaus untergeordnet und hat keine andere Funktion als der *αἰτία* ein Mittel zu sein für ihre Hervorbringungen, aber von ihr gesetzt erscheint er nicht. Da diese Kraft nicht blind und aufs geratewohl waltet, sondern ihr Walten ein vernünftiges ist, da Weisheit und Einsicht in der Welt herrschen, so ist die *αἰτία* nicht blofs eine lebendige, sondern, wie wir schon sahen, auch eine vernünftige Kraft. Das aber kann sie nach Platonischer Anschauung nur dann sein, wenn sie die Ideen weifs und diesen entsprechend wirkt und schafft. In dem Menschen schafft sie nach p. 30 B die Seele und die Übung des Körpers und die Heilkunst und wird jegliche Weisheit jeglicher Art genannt. So macht die in ihm wirkende Ursache den Menschen zu einem beseelten und vernünftigen Geschöpfe; das aber ist der Grundzug seines Wesens, das seine eigentliche Bestimmung und damit also seine Idee. So ist es die Ursache, welche die Dinge hervorbringt und so gestaltet, dafs sie ihren Ideen entsprechen. Sie bringt in den einzelnen Dingen zunächst die unterste Idee zur Darstellung, also diejenige, welche der letzten Unterart der Gattung entspricht, zu der das betreffende Ding gehört. Wählen wir ein ganz einfaches Beispiel, z. B. einen Löwen, so lenkt bei der Entstehung und bei dem Wachsen desselben die in ihm wirkende Ursache den Werdeprozefs so, dafs in dem entstehenden Dinge die Idee „Löwe“ zur Darstellung kommt, in dieser Idee steckt aber die höhere „Katze“ und in dieser wieder die höhere „Raubtier“ und in dieser die höhere „Säugetier“ und so fort. So kommen mit der Darstellung der untersten Idee eines bestimmten Genus alle ihr übergeordneten Ideen mit zur Darstellung. Da aber jedes Ding seiner Idee nach vollkommen ist, so macht die Ursache die Dinge, insofern sie dieselben zu Abbildern ihrer Ideen macht, zugleich in ihrer Art vollkommen, soweit als dies möglich ist. Denn an dem Stoffe hat die

---

1) Phileb. 30 A: *Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τό τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε*; Vergl. Rettig Über *αἰτία* im Philebus. Zeitschrift für Philosophie Bd. 72. S. 22: „So erhalten also die Weltseele auch im Philebus.“

wirkende Ursache eine Schranke; er ist nicht von ihr hervorgebracht und darum ihr auch nicht vollkommen unterthan. Da die Ursache die Dinge so schafft, dafs ein jedes in seiner Art vollkommen oder mit anderem Worte gut ist, so stellt sie in den Dingen zugleich die Idee des Guten dar. Als vernünftige Ursache aber mufs sie so wirken, dafs alle Dinge, die sie hervorbringt, ihrer Art nach vollkommen, also gut werden. Demnach ist die Idee des Guten für sie oberstes Gesetz, sie ist Weltgesetz, unter welchem die wirkende Ursache steht, und von dem sie beherrscht wird. Vergleichen wir die Thätigkeit des plastischen Künstlers! Die Gebilde, die er in seinem Geiste entwirft und im Marmor oder Erz zur Darstellung bringt, müssen den Ideen entsprechen, die sie darstellen sollen, aber alle müssen sie schön sein; so stehen sie alle unter der Idee der Schönheit, und der Künstler selbst steht unter dieser; sie ist für sein künstlerisches Denken und Schaffen oberstes und unverbrüchlichstes Gesetz. Hören seine Werke auf schön zu sein, so hört er selbst auf Künstler zu sein. Ebenso wäre das Walten in der Welt kein vernünftiges mehr, wenn die Ursache aufhörte die Dinge ihrer Art nach vollkommen hervorzubringen, soweit es möglich ist. Die Dinge sollen ihrem Begriff, ihrer Idee entsprechen, jedes Ding ist aber seinem Begriffe oder seiner Idee nach vollkommen, nach Platonischer Ausdrucksweise gut. So ist also der Begriff des Dinges oder seine Idee das Gesetz für sein Werden, und das gemeinsame und oberste Gesetz für alles Werden ist die Idee des Guten. So sind die Ideen und in erster Linie die Idee des Guten das den gesamten Werdeprozefs in der Welt Beherrschende.[1] Der ganze Werdeprozefs ist eben durch die Idee des Dinges bestimmt, geradeso wie die Thätigkeit des Bildhauers sich nach der Idee der Statue richtet, die zur Darstellung gebracht werden soll, und durchgehend durch die Idee des Schönen bestimmt ist. So ist die Ursache Kraft und durch ihre Verbindung mit der Idee zugleich Gesetz des Werdens. So erhält die Idee selbst reale Bedeutung für die Dinge, da die in den Dingen schaffende *αἰτία* so wirkt, dafs das Ding ein Abbild seiner Idee wird. Wenn aber der Werdeprozefs in der Welt durch die Idee bestimmt und geleitet ist, dann mufs er notwendigerweise ein zweckgemäfser sein, dann mufs der Zweck herrschen und alles andere ihm dienen. Und so ist es denn auch in dem Platonischen System. Im dreiunddreifsigsten

1) Teichmüller Studien zur Geschichte der Begriffe S. 269: „Die Ideen sind also das zuletzt Bestimmende; sie wirken aber nur, weil sie die Vernunft ausmachen, die dem beseelten Leibe des Alls zugehört."

nur durch den Besitz der Ideen Vernunft.
ist leer und nichtig, ist überhaupt nicht
n, die seinen Inhalt ausmachen, wird er es.
Platoniker τόπος εἰδῶν.[1]) Der νοῦς ist
der Ideen; der νοῦς ist das Umfassende,
und sein Inhalt. Demnach kann weder der
noch können umgekehrt diese ohne den νοῦς
nur in dem Begreifenden, das νοητὸν oder
ῦς. Die Idee ist demnach nicht ihrem Wesen
e mit der αἰτία, aber sie ist in ihr enthalten
zusammen.[2]) Da als causa efficiens der νοῦς
ird, so war es nicht möglich die Ideen noch
ip aufzustellen, da diese in und mit dem νοῦς
it der αἰτία zugleich die Idee gesetzt ist, wird
gezeigt, wenn σοφία, ἐπιστήμη und φρόνησις
iete der αἰτία gerechnet werden.[3]) Da in dem
mit enthalten sind, so ist derselbe nicht blofse
lofse causa efficiens, sondern er gehört zugleich in
causa formalis und causa finalis.[4])
amit nun auch die letzte der drei Schwierigkeiten
e der Sokrates des Philebus in der Ideenlehre fand.
nun deutlich, in welchem Verhältnisse die Ideen zu den
anigen Sinnendingen stehen, und wie es möglich ist,
ne transcendente Idee in einer Vielheit, ja Unendlichkeit
nnigen Einzelwesen zur Darstellung kommt. Die in der
Vernunft verharrende Idee bringt durch ihre Verbindung
r, welche zugleich die causa efficiens ist, die ihr gleich-

---

Aristot. de anim. III 4. 429 a 27: καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν
εἶναι τόπον εἰδῶν. Vergl. dazu Trendelenburg p. 470: Platoni-
sententiam (hanc enim tangit) etc. Es ist hier allerdings von dem
lichen Geiste die Rede, aber eine so fundamentale Bestimmung
von dem Geiste überhaupt, also von dem göttlichen gerade so gut
von dem menschlichen gelten.

2) Teichmüller Studien zur Geschichte der Begriffe S. 261: „Die Ideen
r sich sind nicht die Vernunft; sondern sie sind in derselben, und
ie Vernunft hat gewissermafsen die Ideen."

3) Phileb. 30 C: — — καί τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά
συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς
δικαιότατ' ἄν. 28 C: — — νοῦν καὶ ἐπιστήμην ἐρόμενος ὁποίον
λέγεις 28 D: ἢ τἀναντία καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον, νοῦν
ὀνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν;

Phileb. 31 A: Μεμνώμεθα δὴ καὶ ταῦτα περὶ ἀμφοῖν, ὅτι νοῦς
αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους. Vergl. 30 E.

Kapitel des Philebus wird erklärt, dafs alles Werden um eines Seins willen geschieht. Der Schiffsbau geht um des Schiffes willen vor sich, und alle Mittel und Werkzeuge und jegliches Material wird um eines Werdens willen herbeigeschafft, z. B. um ein Schiff zu bauen, jedes Werden aber hat ein Sein zum Zwecke. Der Zweck aber gehört hinein in die Sphäre des Guten. „Das fürwahr, um dessentwillen das um einer Sache willen Werdende wird, das gehört in die Sphäre des Guten."[1]) So identifiziert Plato den Zweck mit dem Guten, und Aristoteles ist ihm auch hierin gefolgt.

Wir haben hier also ganz deutlich die vier Principien des Aristoteles. Die *αἰτία* ist Kraft, also causa efficiens, sie ist aber zugleich Gesetz des Werdens, also causa formalis. In höherem Sinne allerdings ist die Idee das formale Princip, da durch diese jene Gesetzmäfsigkeit bestimmt ist. Der Werdeprozefs aber, den die *αἰτία* hervorruft und leitet, hat zum Endziele in dem Dinge seine Idee zur Darstellung zu bringen und dasselbe zu einem Abbilde seines Urbildes zu machen. Damit ist die causa finalis gegeben. Und schliefslich dient das Unbegrenzte der *αἰτία* zur Hervorbringung des Dinges, also haben wir auch die causa materialis. Somit hat die *αἰτία* als das in den Dingen wirkende und sie nach ihrer Idee hin formende Agens viel Ähnlichkeit mit dem *τί ἦν εἶναι* des Aristoteles. Damit fallen die wichtigsten Einwendungen des Aristoteles gegen die Ideenlehre Platos. Das Platonische System stellt dieselben Principien auf wie der Stagirite, und es fehlen ihm keineswegs die Principien des Zweckes und der wirkenden Ursache. Aristoteles aber streicht einfach aus dem Platonischen System die *αἰτία*. Dadurch verliert die transcendente Idee jegliche Bedeutung für das Werden und für das Erkennen, das Band zwischen der Welt der Ideen und der Welt der Dinge wird durchschnitten, die Ideen stehen dann jenseits der Dinge ganz nutzlos und müfsig, in ihnen kann also auch nicht mehr der Zweck der Dinge gegeben sein, und so wird der ganze Platonismus zu einer grofsen Ungereimtheit.[2])

Durch die voraufgehende Auseinandersetzung haben wir zugleich gesehen, wo die Idee unter den im Philebus aufgestellten Principien zu suchen ist. Als wirkende Ursache nimmt der Philebus den *νοῦς* an; mit ihm sind die Ideen zugleich gegeben; denn

1) P. 54 C: *Τό γε μὴν οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι.*

2) Etwas weiter ausgeführt habe ich diesen Gedanken in meiner *Schrift De causa finali Aristotelea* p. 98 ff.

die Vernunft ist ja doch nur durch den Besitz der Ideen Vernunft. Der *νοῦς* ohne die Ideen ist leer und nichtig, ist überhaupt nicht *νοῦς*, erst durch die Ideen, die seinen Inhalt ausmachen, wird er es. Darum nannten ihn die Platoniker *τόπος εἰδῶν*.[1]) Der *νοῦς* ist also der Ort, der Sitz der Ideen; der *νοῦς* ist das Umfassende, das Gefäfs, die Ideen sind sein Inhalt. Demnach kann weder der *νοῦς* ohne die Ideen, noch können umgekehrt diese ohne den *νοῦς* sein; der Begriff ist nur in dem Begreifenden, das *νοητὸν* oder *νόημα* nur in dem *νοῦς*. Die Idee ist demnach nicht ihrem Wesen nach ein und dasselbe mit der *αἰτία*, aber sie ist in ihr enthalten und fällt so mit ihr zusammen.[2]) Da als causa efficiens der *νοῦς* selbst hingestellt wird, so war es nicht möglich die Ideen noch als besonderes Princip aufzustellen, da diese in und mit dem *νοῦς* sind. Dafs aber mit der *αἰτία* zugleich die Idee gesetzt ist, wird deutlich genug angezeigt, wenn *σοφία*, *ἐπιστήμη* und *φρόνησις* mit zu dem Gebiete der *αἰτία* gerechnet werden.[3]) Da in dem *νοῦς* die Ideen mit enthalten sind, so ist derselbe nicht blofse *αἰτία*, nicht blofse causa efficiens, sondern er gehört zugleich in die Sphäre der causa formalis und causa finalis.[4])

Es ist damit nun auch die letzte der drei Schwierigkeiten gelöst, welche der Sokrates des Philebus in der Ideenlehre fand. Wir sehen nun deutlich, in welchem Verhältnisse die Ideen zu den ihnen gleichnamigen Sinnendingen stehen, und wie es möglich ist, dafs die Eine transcendente Idee in einer Vielheit, ja Unendlichkeit von gleichnamigen Einzelwesen zur Darstellung kommt. Die in der göttlichen Vernunft verharrende Idee bringt durch ihre Verbindung mit dieser, welche zugleich die causa efficiens ist, die ihr gleich-

1) Aristot. de anim. III 4. 429 a 27: *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν.* Vergl. dazu Trendelenburg p. 470: Platonicam sententiam (hanc enim tangit) etc. Es ist hier allerdings von dem menschlichen Geiste die Rede, aber eine so fundamentale Bestimmung mufs von dem Geiste überhaupt, also von dem göttlichen gerade so gut wie von dem menschlichen gelten.

2) Teichmüller Studien zur Geschichte der Begriffe S. 261: „Die Ideen für sich sind nicht die Vernunft; sondern sie sind in derselben, und die Vernunft hat gewissermafsen die Ideen.“

3) Phileb. 30 C: — — *καί τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν.* 28 C: — — *νοῦν καὶ ἐπιστήμην ἐρόμενος ὁποίου γένους εἶεν;* 28 D: *ἢ τἀναντία καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον, νοῦν καὶ φρόνησίν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν;*

4) Phileb. 31 A: *Μεμνώμεθα δὴ καὶ ταῦτα περὶ ἀμφοῖν, ὅτι νοῦς μὲν αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους.* Vergl. 30 E.

namigen Dinge hervor, gerade so wie die im Geiste des Künstlers herrschende Idee eine unbegrenzte Anzahl ihr entsprechender Kunstwerke erzeugen kann. Das Schaffen in der Natur ist auch in dieser Beziehung dem Schaffen in der Kunst analog.

Noch ist eine charakteristische Bezeichnung des göttlichen Nus hervorzuheben, die im Philebus gebraucht wird. P. 22 C sagt Sokrates: „Dafs man demnach die Göttin des Philebus (die Lust) nicht als identisch mit dem Guten betrachten darf, scheint mir hinreichend erörtert zu sein.“ Auf die Erwiderung des Philebus: „Auch dein Nus, o Sokrates, ist ja nicht das Gute, sondern wird wohl denselben Ausstellungen unterliegen,“ entgegnet Sokrates: „Vielleicht der meinige, jedoch nicht, denke ich, der zugleich wahrhafte und göttliche Nus, sondern ich denke, dafs dieser sich ganz anders verhält.“

In dieser nachdrucksvollen Entgegnung erklärt Sokrates offenbar die göttliche Vernunft für das Gute.[1]) Es ist zugleich darauf zu achten, dafs in dem unmittelbar Voraufgehenden als Merkmale des Guten das Genügende (*ἱκανόν*) und das Vollkommene (*τέλεον*) erscheinen.[2]) Es ist demnach das Gute das Vollkommene, das Absolute. Die göttliche Vernunft ist also das Gute im vollsten Sinne des Wortes, sie hat die höchste Vollkommenheit in sich. Als Vernunft mufs sie denken, sonst wäre sie eben nicht Vernunft, aber Vollkommenheit kann ihr nur dann zukommen, wenn ihr Denken nicht von aufser ihr liegenden Objekten abhängig ist. Mit dieser Abhängigkeit ginge ihr die Genüge und Vollkommenheit verloren.[3]) Gegenstand des göttlichen Denkens aber müssen nach Platonischer Anschauung die Ideen sein, also mufs die göttliche Vernunft die Ideen in sich haben. Es kommt dazu noch ein zweites Moment, welches dieselbe Annahme gebieterisch fordert. Die göttliche Vernunft ist nach dem Philebus die Ursache im vollen Sinne des Wortes und damit der ewige Urgrund alles Guten und Vollkommenen in der Welt. Das kann sie aber doch nur dann sein, wenn sie schaffende Kraft und Gedankenwelt zugleich ist. Die schaffende Kraft ohne die Ideen ist blind und unvernünftig, und die Ideen

---

1) Vergl. Zeller Phil. d. Griech. II, 1. 3. Aufl. S. 594 Anmerk. 4.
2) P. 22 B.
3) Vergl. Aristot. Metaph. *Λ* 9. 1074 b 15: *Τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας· δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον, πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας. εἴτε γὰρ μηθὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων· εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον (οὐ γάρ ἐστι [ἔσται] τοῦτο ὅ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις), οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη.*

[redacted]



ohne die schaffende Kraft sind machtlos. Allein gelassen entbehrt jedes von beiden der Vollkommenheit und Genüge, und demnach ist keines für sich in dem hier geforderten Sinne gut. Da wo der Demiurg die Welt schafft, blickt er nicht nach einer Idee hin, um die Welt nach dieser zu schaffen, sondern die ganze Welt der Ideen, der *κόσμος νοητός*, ist sein Muster. So ist nur die Gesamtheit der Ideen in Verbindung mit der schaffenden Kraft der ausreichende Grund für die Entstehung der Welt, und demnach wird mit Recht im Philebus die göttliche Vernunft, die beides ist, als die Ursache und als das Gute, d. h. das vollkommene, das absolute Wesen bezeichnet.

Daſs Gott selbst als das Gute, d. h. als das vollkommene, das absolute Wesen bezeichnet wird, hat nichts Auffälliges. Auch Aristoteles nennt das höchste Wesen *τὸ ἀγαθὸν* und *τὸ ἄριστον*. Er sagt Metaph. *Λ* 10. 1075 a 11 ff.[1]): „Es muſs aber auch untersucht werden, in welcher der beiden Weisen die Natur des Alls das Gute und das Beste besitzt, ob als etwas Gesondertes und für sich Bestehendes (ob als eine abgesonderte und für sich bestehende Substanz), oder als die ihr eigentümliche Ordnung (*τὴν τάξιν*). In beiderlei Weise (scil. besitzt die Welt das Gute), wie ein Heer (scil. das Gute in beiderlei Weise besitzt). Denn (bei dem Heere) besteht das Gute sowohl in der Ordnung, als auch ist der Feldherr das Gute, und dieser in höherem Grade; denn nicht ist dieser durch die Ordnung, sondern jene ist durch ihn." — Was für das Heer der Feldherr ist, das ist dem Zusammenhange nach für die Welt die in den voraufgehenden Kapiteln statuierte und näher beschriebene höchste Vernunft oder Gott. So hat also Aristoteles die göttliche Vernunft als das Gute und Beste (*τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον*) bezeichnet, gerade so wie Plato im Philebus dieselbe das Gute, d. h. das vollkommenste Wesen nennt.

Vergleichen wir nun mit dem, was wir auf grund der Bestimmungen des Philebus über die *αἰτία* gefunden haben, die Erörterungen des Timäus. Die Beweisführung dieses Dialogs geht von der Unterscheidung zwischen dem Gebiete des immer Seienden und niemals Werdenden und anderseits dem Gebiete des immer Werdenden und niemals Seienden aus. Das nun, was von dem Denken in Ver-

---

1) *Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα. καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν.*

bindung mit der Vernunft erfaſsbar ist, ist immer in gleicher Weise seiend, das aber was anderseits Gegenstand der Meinung in Verbindung mit unvernünftiger Wahrnehmung ist, ist werdend und vergehend, wahrhaft seiend aber nie.[1]) Wir haben hier einen fundamentalen Satz der Platonischen Philosophie, der die ganze Platonische Weltanschauung beherrscht. Daran schlieſst sich der Satz: „Alles Werdende muſs notwendigerweise von irgend einer Ursache hervorgebracht werden; denn für ein jedes ist es unmöglich, ohne eine Ursache zum Werden zu gelangen.“ Wir haben also hier die im Philebus vorgetragene Lehre wieder, daſs alles Werden von einer Ursache hervorgebracht werden müsse, und auch an dieser Stelle des Timäus wird durch die Anwendung der Präposition *ὑπό* (*ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι*) die Ursache als das *ποιοῦν* gekennzeichnet. Es wird dann (28 B) die Frage aufgeworfen, die in bezug auf jeden Gegenstand als eine fundamentale bezeichnet wird[2]), ob die Welt immer war, indem sie keinen Anfang des Werdens hatte, oder ob sie geworden ist, indem sie von einem Anfang anhub. „Sie ist geworden“ lautet die bestimmte Antwort, „denn sie ist sichtbar und tastbar und hat einen Körper, alles derartige aber ist sinnlich wahrnehmbar, das sinnlich Wahrnehmbare aber, das durch die Meinung in Verbindung mit der Sinneswahrnehmung Erfaſsbare, hat sich als werdend und geworden ergeben. Für das aber, was geworden ist, ist es nach unserer Behauptung eine Notwendigkeit, daſs es von irgend einer Ursache hervorgebracht worden ist.“ Die Ursache aber, welcher die Welt ihre Entstehung zu verdanken hat, wird im Folgenden sofort als Person bezeichnet, nämlich als *δημιουργὸς* und 28 C als *ποιητὴς καὶ πατὴρ τοῦδε τοῦ παντός*. Leicht bemerkbar ist die Übereinstimmung in der Ausdrucksweise, die hier zwischen dem Philebus und dem Timäus stattfindet. Wenn der Timäus die höchste Ursache *δημιουργὸς* und *ποιητὴς* nennt, so wird die *αἰτία* im Philebus als das *ποιοῦν* und *δημιουργοῦν* charakterisiert.[3])

Es ist wohl darauf zu achten, daſs diese Schluſsfolgerung auf einem Gedanken ruht, der für die gesamte Platonische Philosophie

1) Tim. 27 D.

2) *σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν.*

3) Phileb. 26 E ff. Vergl. Rottig Über *αἰτία* im Philebus in Zeitschrift für Philosophie N. F. Bd. 72 Heft 1 S. 19: „Es bleibt also dabei: — — die bewegende Ursache im Philebus und der Weltschöpfer im Timäus, die beiden dynamischen Faktoren, entsprechen einander.“

von fundamentaler Bedeutung ist, auf der Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Werdenden, dafs sie ferner im wesentlichen mit der entsprechenden Partie im Philebus übereinstimmt, und dafs sie schliefslich, was schon aus diesen beiden Momenten erhellt, von jeder mythischen Beimischung vollkommen frei ist. Das Mythische der Darstellung beginnt erst da, wo die Bereitung der Welt uns vor Augen geführt werden soll. Bis dahin ist die ganze Erörterung in durchaus lehrhaftem und verstandesmäfsigem Tone gehalten. Bis zur Aufstellung einer höchsten *αἰτία* kann der menschliche Verstand kommen; aber wie nun diese höchste Ursache die Welt bereitet, das zur Darstellung zu bringen, geht über unsere Kraft hinaus, können wir doch nicht einmal darstellen, wie aus dem Samenkorne der Halm wird, und darum beginnt hier, aber auch erst hier die mythische, oder sagen wir lieber, die anthropomorphische Weise der Darstellung, die natürlich auch ihren ernst gemeinten Kern haben mufs und ihn schon aus dem Grunde hat, weil Plato, gerade so wie Aristoteles, sich das Schaffen in der Natur nach Analogie des künstlerischen Schaffens denkt. Der Demiurg nun schaute bei der Bereitung der Welt nach dem ewigen Muster derselben und machte die Sinnenwelt zu einem Abbilde dieses ewigen Urbildes. Gott wird also hier als der Werkmeister gedacht, dem bei seinem Schaffen das Urbild des zu schaffenden Gegenstandes vorschwebt, und der auf dieses gleichsam hinblickend und sich nach ihm richtend seinen Gegenstand bereitet. So arbeitet nach Republ. X 596 B der Tischler die Lagerstätte und den Tisch, indem er nach der Idee eines jeden dieser Geräte schaut. Wie aber bei dem Künstler das Bild, nach welchem er hinblickt, doch in seinem Geiste selbst ist und zu dessen Inhalte gehört, so ist auch dieses Urbild der Welt, diese begriffliche Welt, in der alle Dinge, welche diese Sinnenwelt enthält, als Begriffe gegeben sind, in Gott selbst enthalten. Nur dadurch, dafs die *αἰτία* hier, wo die Entstehung der Welt zur Darstellung gebracht werden soll, als ein Künstler aufgefafst wird, nur dadurch ist es veranlafst, dafs der Timäus Gott auf diese begriffliche Welt, den *κόσμος νοητός*, wie auf etwas aufser ihm Befindliches hinsehen läfst. Und das eigentliche Verhältnis wird auch im Timäus bestimmt genug ausgesprochen; denn während nach Tim. 28 A. C der Weltbildner auf das Urbild hinschaut, um die Welt ihm ähnlich zu machen, erscheint er 29 E und 92 B, wo die Welt *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ* [scil. *θεοῦ*] *θεὸς αἰσθητὸς* heifst, selbst als dieses Urbild. Die begriffliche Welt, also die Welt der Ideen ist im

Geiste Gottes und macht seinen Inhalt aus. Der Geist ist eben τόπος εἰδῶν.

Da Gott ein Geist ist, so kann sein Inhalt doch schliefslich nur in der Form von Gedanken existieren. Wenn aber auf diese Weise die Ideen als Gedanken Gottes erscheinen, so dürfen wir uns die Sache nicht so vorstellen, als ob die Ideen, wie die menschlichen Gedanken, immer von neuem durch das Denken erzeugt würden; das vertrüge sich nicht mit ihrem ewigen und unveränderlichen Sein, sondern die Ideen sind dem Geiste Gottes von aller Ewigkeit her ununterbrochen gegenwärtig, Gott ist sich seines Inhaltes fortgesetzt in vollster Weise bewufst.[1]) So sind die Ideen auch bei dieser Auffassung, und zwar bei dieser Auffassung erst recht ὄντως ὄντα.[2]) Als der ewige Inhalt des göttlichen Geistes sind sie jedem Wechsel und Wandel, allem Entstehen und Vergehen vollkommen entrückt, sie sind gerade so ewig und unvergänglich wie Gott selbst, und in Verbindung mit der Schöpferkraft Gottes sind sie zugleich der Grund der Welt und der Dinge in ihr. Und das Denken Gottes verharrt, da es seinen Inhalt in sich selbst hat, in sich selbst, die νόησις Gottes ist also eine νοήσεως νόησις.

Es verträgt sich mit dieser Auffassung auch recht wohl, dafs die Ideen als οὐσίαι bezeichnet werden. Denn οὐσίαι sind sie einmal als wahrhaft seiende Wesenheiten, und zweitens insofern als sie das Wesen der Dinge konstituieren. Auch ihre gesonderte Existenz, ihr χωρὶς εἶναι, stimmt zu unserer Anschauung. Denn wo Plato diese Eigenschaft betont, betont er sie den Dingen gegenüber.[3]) Diesen gegenüber aber sind sie bei unserer Annahme durchaus χωρισταί. Freilich sollen sie auch an und für sich existieren, sie sollen das αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὄν sein. Es ist unbedingt zuzugeben, dafs diese Bezeichnung eine Deutung zuläfst, nach der

1) Trendelenburg De Plat. Philebi consilio p. 20: Quid igitur restat nisi divina intelligentia, quae cogitando ita ideas gignat, ut sint quia cogitentur? In quo solummodo ne temporis species irrepat cavendum est; ideae enim Deo aeterno quasi ὁμοούσιοι.

2) Trendelenb. l. l.: Ideae propterea absolute sunt, quod a Deo concipiuntur et cum varia et mobili rerum natura comparatae ipsae sunt et per se manent. A Deo fictae et formatae suam habent substantiam et χωρισταὶ sunt, ut Aristoteles loqui solet.

3) Vergl. Zeller Philos. d. Gr. II 1 S. 556: „Die Ideen sind mit Einem Wort, nach einer bei Aristoteles stehenden Bezeichnung χωρισταί, d. h. es kommt ihnen ein von dem Sein der Dinge durchaus unabhängiges und verschiedenes Sein zu; sie sind für sich bestehende Wesenheiten."

die Existenz der Ideen auch Gott gegenüber als eine vollkommen unabhängige und selbständige gefafst werden mufs, und man könnte sich für diese Auffassung auch auf Aristoteles berufen, der ja ganz offenbar bei seiner Polemik gegen die Ideenlehre von der Anschauung ausgeht, dafs die Ideen ganz selbständig für sich bestehende Substanzen sind, die weder mit der Sinnenwelt noch mit Gott irgend welchen Zusammenhang haben. Aber das zweite kommt bei ihm überhaupt in Wegfall, da er die *αἰτία* oder göttliche Vernunft im Platonischen Systeme vollkommen ignoriert. Daher kann Aristoteles auch gar nicht ohne weiteres als Zeuge gegen die Richtigkeit unserer Auffassung vorgeführt werden; es müfste zunächst gefragt werden, ob Aristoteles mit seiner Auffassung im Rechte war. Die Sache liegt doch so: Plato statuiert in seinen Schriften ausdrücklich die Existenz Gottes und die Existenz der Ideen. Betone ich nun das Fürsichsein der Ideen in der Weise, dafs sie auch Gott gegenüber ganz und gar für sich existieren und nicht in und mit ihm gegeben sind, so zerfällt einmal das Geistige in eine unverbundene Zweiheit, und wir haben einen Dualismus innerhalb des geistigen Gebietes selbst, sodann ist die göttliche Vernunft an sich leer, sie ist blofse Kraft zu denken, während die Objekte ihres Denkens aufser ihr liegen. Damit hört die Selbständigkeit und Würde der göttlichen Vernunft vollkommen auf, und es wird etwas mit dem Namen Gott bezeichnet, was diesen Namen nun und nimmermehr verdient. Der Gott der Platonischen Schriften wäre dann kein Gott mehr; denn er wäre geradezu etwas Inhaltsloses und darum Nichtiges. Da Aristoteles das Getrenntsein oder Fürsichsein der Ideen in dem Sinne nimmt, dafs sie auch Gott gegenüber in ihrem Sein und Wesen vollkommen unabhängig und nicht in und mit ihm gegeben sind, so ist es nur konsequent, dafs er einen Gott innerhalb des Platonischen Systems nicht anerkennt, es ist aber auch nur eine weitere Konsequenz, wenn er annimmt, dafs die Ideen als für sich bestehende Substanzen doch nur in der Art von Individuen existieren können, und nun behauptet, dafs sie sich von den Sinnendingen nur dadurch unterscheiden, dafs sie ewig sind. Dann hat Plato durch die Annahme von Ideen die Zahl der Dinge, um deren Erklärung es sich handelt, nur vergröfsert und ist gerade so verfahren, wie einer, der zu zählende Dinge, um sie besser zählen zu können, verdoppelt. Aristoteles erhält dadurch, dafs er das Fürsichsein der Ideen im strengsten und vollsten Sinne fafst, die Waffe, mit der er leicht und sicher den tödlichen Streich gegen das System seines Lehrers führen kann. Ge-

rade aus diesem Ergebnis der Kritik, die Aristoteles an der Ideenlehre übt, folgt mit Notwendigkeit die Annahme, dafs Gott, der die höchste Ursache ist, in der Platonischen Metaphysik nicht entbehrt werden kann, dafs es also Plato mit der Statuierung Gottes für sein System auch aus philosophischem Grunde Ernst war. Damit ergiebt sich die Frage, wie sich denn Gott und die Ideen zu einander verhalten, oder genauer, inwiefern beide doch Eins sind.

Von vornherein liegt die Annahme am nächsten, dafs die Ideen den Inhalt des göttlichen Wesens ausmachen, und dafs dies wirklich die Ansicht Platos war, ergiebt sich mit Notwendigkeit daraus, dafs er die höchste Ursache oder Gott als Vernunft bezeichnet. Die Vernunft mufs, wie wir schon sahen, zum Gegenstande ihres Denkens die Ideen haben, und die göttliche Vernunft mufs den Gegenstand ihres Denkens in sich selbst haben. Eine gewisse Selbständigkeit behalten die Ideen auch so. Vergleichen wir zunächst, wie Plato sich das Verhältnis der Begriffe zu dem menschlichen Geiste denkt. Die Begriffe werden von dem menschlichen Geiste nicht erzeugt, sondern sie sind sein ursprüngliches Eigentum, das in und mit ihm gegeben ist, dessen er sich nur bewufst zu werden braucht, und dies geschieht, wenn die Hemmungen und Störungen aufgehoben werden, die ein Vergessen derselben hervorrufen. Da nun bei Gott diese Hemmungen und Störungen überhaupt nicht vorhanden sind, so ist er sich von Ewigkeit her seines Inhaltes jederzeit vollkommen bewufst; die Ideen sind ihm also stets gegenwärtig als Gedanken, die da sind und nicht erst erzeugt werden. In derselben Weise fafst Aristoteles das Denken Gottes, nämlich so, dafs Gott der gesamte Inhalt seines Denkens ununterbrochen gegenwärtig ist, was schon daraus hervorgeht, dafs Gott lediglich aktuell und demnach ohne jede Bewegung sein soll.

Aber es mufs doch zugegeben werden, dafs auch so die Ideen nicht unabhängig existierende Wesen sind, denn sie haben ihren Grund in Gott. Das ist ja aber auch Platos ausdrücklich ausgesprochene Meinung. Republ. X 597 B ff. erklärt Plato geradezu, dafs Gott die Idee bereitet habe.[1]) Dafs Plato nicht im Ernste spreche, kann

---

1) 597 B: *Οὐκοῦν τριτταί τινες κλῖναι αὗται γίγνονται, μία μὲν ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. ἢ τίν' ἄλλον; Οὐδένα, οἶμαι. — — — Ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησε μίαν μόνην αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστι κλίνη. δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσι. Πῶς δή; ἔφη. Ὅτι, ἦν δ' ἐγώ, εἰ δύο μόνας ποιήσειε, πάλιν ἂν μία ἀναφα-*

nicht angenommen werden. Was sollte denn dann der Zweck der ganzen Stelle sein? Wozu die ausführliche Auseinandersetzung, wenn kein ernster Sinn zu grunde liegen sollte? Dazu kommt, dafs die Auseinandersetzung von einem fundamentalen Satze der Platonischen Philosophie ausgeht, von seiner gewohnten Weise, für die vielen Dinge jeglicher Art, die wir mit demselben Namen benennen, jedesmal eine Idee zu setzen.[1]) Ferner stimmt doch auch der Grund, warum Gott von jeder Art von Dingen nur eine Idee geschaffen habe, nämlich darum weil die zwei oder mehreren Ideen derselben Art wiederum unter einer gemeinsamen Idee stehen würden, zu dem Wesen der Ideenlehre. So mufs es denn auch ernstlich gemeint sein, wenn gesagt wird, dafs die Ideen von Gott geschaffen seien, dafs sie also ihren Grund in Gott haben. Diesen Momenten gegenüber kann das Bildliche der Ausdrucksweise in jener Stelle nicht so schwer in die Wagschale fallen, dafs wir deswegen derselben eine Bedeutung für die Erkenntnis der Platonischen Anschauung absprechen sollten. Da bei Plato die philosophische Terminologie und Darstellungsweise zum guten Teile noch im Werden begriffen ist, so mufs seine Ausdrucksweise vielfach eine bildliche sein, kommt doch selbst unsere heutige philosophische Sprache von dem Bilde nicht los, was ja nicht einmal zu wünschen wäre, vor allem aber der ganzen Natur der Sprache nach nicht möglich ist. Dafs die Ideen ihren Grund in Gott haben, lehrt noch eine andere Stelle der Republik; ich meine die berühmte Stelle im sechsten Buche p. 509 B, wo gesagt wird, dafs die Sonne den Dingen die gesehen werden nicht blofs die Fähigkeit gesehen zu werden gewähre, sondern auch das Werden und Wachstum und die Ernährung, obwohl sie selbst nicht Werden ist, und dafs ebenso auch den Dingen, die erkannt werden, also auch den Ideen nicht nur das Erkanntwerden durch das Gute zukommt, sondern sie auch das Sein und Wesen von ihm haben.[2]) Wir haben aber bereits

---

νείη, ἧς ἐκεῖναι ἂν αὖ ἀμφότεραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὃ ἔστι κλίνη ἐκείνη, ἀλλ' οὐχ αἱ δύο.

1) 596 A: Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.

2) 509 B: Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Πῶς γάρ; Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας

gesehen, dafs im Philebus die höchste Ursache oder die göttliche Vernunft als das Gute bezeichnet wird, und demnach haben wir auch hier unter dem Guten das vollkommenste Wesen, d. h. Gott zu verstehen, und so stimmt diese Stelle mit der vorher erwähnten des zehnten Buches vollständig überein und lehrt gerade so wie diese, dafs die Ideen ihren Grund in Gott haben. Versteht man hier auch unter dem Guten die Idee des Guten, so mufs man das Wesen dieser so bestimmen, dafs sie mit der *αἰτία* des Philebus, d. h. also mit der göttlichen Vernunft identisch ist, und dann haben eben immer wieder die Ideen ihren Ursprung in Gott.[1]) Doch darüber werden wir weiter unten noch einmal sprechen.

Kehren wir nunmehr zu der Bereitung der Welt im Timäus zurück! Nach dem in ihm selbst gegebenen Urbilde schafft Gott, wie wir sahen, die Welt, indem er mit dem Stoffe eine Seele verbindet und mit dieser Weisheit und Vernunft. Gott findet bei Erschaffung der Welt den Stoff vor. Wie im Philebus der Stoff das der Ursache bei ihren Hervorbringungen Dienende ist, aber nicht von ihr hergeleitet wird, so wird auch im Timäus ein Stoff als von Anfang an vorhanden angenommen, der sich in einem chaotischen Zustande befand. Damit war dieser Zustand ein durchaus schlechter Zustand, da ihm alles Mafs und alle Beharrlichkeit fehlte, ohne die nichts gut sein kann. „Gott aber war gut, und weil er gut war, war er aufser dem Neide und wollte, dafs alles so gut als möglich sei, ihm selber gleich. Da er nun sah, dafs das Vernünftige besser sei als das Unvernünftige, vernünftig aber nichts ohne eine Seele werden könne, so verband er mit dem Stoffe eine Seele und mit dieser Vernunft. So machte Gott die Welt zu einem beseelten und vernünftigen Wesen, zu einem Gotte.“ Es kann nicht daran gezweifelt werden, dafs es Plato mit dieser Darstellung ernst ist. Be-

---

*ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

1) Peipers Ontologia Plat. p. 279: His omnibus effectum est, boni ideam secundum Platonem non tantum essentiae, sed etiam existentiae ceterarum causam esse. P. 290: Quodsi ex indiciis in Philebo datis nobis colligendum erat, in boni idea *νοῦν* inesse, nunc probe intelligimus, hanc mentem non Anaxagoream aliquam inertem otiosamve potentiam significare, sed, si quidem causa est et effectus habet, perfectam cogitandi actionem, vel, ne incautius, quae de summo bono vitae humanae exposita sunt, ad summam ideam transferamus, actionem perfectae cogitationi consimilem sive analogam, quae causa est cum omnis mixtionis finiti et infiniti sive omnis perfectionis et congruentiae, tum perfectae idearum *οὐσίας*, quae et existentia est et essentia.

wegung und Leben gehen durch die ganze Welt, Bewegung und Leben aber können nicht ohne eine Seele sein. Demnach mufs auch eine Seele durch die ganze Welt gehen. Wir würden nach der uns geläufigen Ausdrucksweise von einer Kraft reden, die das All durchdringt und beherrscht. Und nicht blofs Leben und Bewegung zeigen sich in der Welt, sondern auch Ordnung und Harmonie, Mafs und Schönheit. Wo aber diese zur Erscheinung kommen, da mufs die Bewegung eine vernünftige sein. Also mufs die in der Welt herrschende Macht eine vernünftige Seele sein. Diese eine und vernünftige Seele mit ihren harmonischen Bewegungen macht die Welt zu einem einheitlichen Organismus, zu einem ζῷον. Und da Gott diese Welt so vollkommen als möglich gemacht hat, sich selber gleich, so ist dieses ζῷον nicht blofs ein vernünftiges, sondern zugleich ein göttliches, so kann die Welt selber als ein Gott bezeichnet werden. Es ist bei aller Verschiedenheit doch eine verwandte Vorstellung, wenn David Straufs von einem vernünftigen und gütigen Universum redet. Übrigens ist die Übereinstimmung des Timäus mit dem Philebus in dieser Annahme ersichtlich, namentlich ist darauf zu achten, dafs der Timäus zwischen Gott und der Weltseele scheidet. Gott bereitet die Weltseele, geradeso wie im Philebus die schaffende Ursache die Welt und die Vernunft derselben hervorbringt. In beiden Werken lehrt also Plato einen transcendenten Gott, an dem die in und mit der Welt sich manifestierende Vernunft ihren ewigen Grund hat.

Die Himmelskörper sind nach dem Timäus gleichfalls vernünftige und göttliche Wesen, sie haben also auch eine vernünftige Seele. Wie nun die Himmelskörper Teile der Welt sind, so sind ihre Seelen Teile der Weltseele. Wie die Welt sich in die einzelnen Weltkörper gliedert, so gliedert sich die Weltseele in diese einzelnen Seelen, gleichwie ein wohlgeordnetes Heer, das ja auch ein Ganzes ist, sich in die einzelnen Corps teilt, die sich wiederum in weiterer Gliederung zerlegen bis schliefslich herab zu den einzelnen Leuten. Und wie diese einzelnen Unterabteilungen und Glieder eine gewisse Selbständigkeit haben, anderseits aber von dem Ganzen zusammengehalten werden und in diesem aufgehen, so ist es auch mit den einzelnen Teilen der Weltseele. Die Seelen der Himmelskörper haben ihre Selbständigkeit, anderseits sind sie doch nur Teile des grofsen Ganzen. Wir verkennen die Schwierigkeiten dieser Anschauung keineswegs, namentlich nicht, dafs es recht schwer ist, bei dieser Zertrennung die Einheit und das Selbstbewufstsein der Weltseele festzuhalten, aber diese Schwierigkeit berechtigt nicht

zu der Annahme, dafs es Plato mit diesen Bestimmungen nicht ernst gewesen sei.

So hat nach der Lehre des Timäus Gott die Welt mit dem Himmel und der Erde geschaffen. Die lebenden Wesen aber auf den Weltkörpern, darunter die Menschen auf den Planeten und auf der Erde sind nicht mehr aus einem unmittelbaren Schöpfungsakte des höchsten Gottes hervorgegangen, sondern sie werden hervorgebracht durch die lebendige Kraft, die ihrem Weltkörper einwohnt. Diese lebendige Kraft des Weltkörpers wirkt in den einzelnen Dingen, die auf ihm entstehen, sie ist die *αἰτία*, die den Werdeprozefs hervorruft und zum Sein hin leitet (*γένεσις εἰς οὐσίαν*). Diese lebendige, schöpferische Kraft des Weltkörpers, die in seiner Seele gegeben ist, wirkt in allen Organismen, die auf ihm entstehen, sie verteilt sich in eine Vielheit von Ursachen, entsprechend der Anzahl der Organismen auf ihm. Trotz dieser Vielheit mufs aber doch die Einheit festgehalten werden. Man darf sich die Sache nicht so denken, als ob die blofse Summe aller *αἰτίαι* auf dem Weltkörper seine Seele ausmachten, umgekehrt, seine Seele ist Eine, die aber in den einzelnen Organismen belebend und gestaltend sich äufsert. Es hat bei aller Verschiedenheit doch viel Ähnliches, wenn wir von der erzeugenden Kraft der Erde oder von der schaffenden Natur reden. Wir beruhigen uns bei dem unklaren Ausdrucke „Kraft“, der nicht viel sagen will, während Plato eine klare und bestimmte Anschauung erstrebt. Die Seele des Weltkörpers schafft aber im Auftrage des höchsten Gottes und seinem Willen gemäfs. Nach dem Philebus hat ja die Vernunft und die Seele der Welt an der absoluten *αἰτία*, d. h. der Gottheit ihren Grund, und im Timäus werden beide von Gott hervorgebracht, und demnach wirkt und schafft die Weltseele dem göttlichen Willen gemäfs, so dafs also ihre Erzeugnisse den Begriffen Gottes von den Dingen entsprechen und demnach die Dinge in der sinnlichen Welt so gestaltet werden, dafs sie den Dingen in der intellegiblen Welt, den Ideen, so weit adäquat sind als das Sinnliche seinem ewigen Urbilde überhaupt ähnlich sein kann. Somit ist der *κόσμος νοητὸς* das Weltgesetz; in allen Dingen arbeitet die schaffende Kraft so, dafs die Sinnenwelt ein Abbild des göttlichen Gedankens wird. So hat die Idee ihre volle Bedeutung für das Werden in der Welt, gerade so wie in den Hervorbringungen der Kunst die Idee des Künstlers das Mafsgebende und Bestimmende ist, und wir sehen auch hier, wie ungerechtfertigt es ist, wenn Aristoteles immer wieder behauptet, die Ideen hätten keine Bedeutung für das Werden der

Sinnendinge, sie stünden ganz überflüssig draufsen, es sei eine dichterische und nichtssagende Redensart, die Ideen als Urbilder und die Sinnendinge als ihre Abbilder zu bezeichnen. Aristoteles streicht eben, wie wir schon sahen, die schaffende Ursache aus dem Platonischen Systeme und nimmt dadurch der Idee ihre Macht; mit willkürlichem Schnitte trennt er dem Künstler die Hand ab und macht es ihm dann zum Vorwurf, dafs er seine Ideen nicht in Kunstwerken zur Darstellung bringe.

Wir sahen, wie nach den Bestimmungen des Philebus die Idee des Guten als höchstes Gesetz für alles Werden sich ergiebt; damit im vollsten Einklange wird im Timäus als Grund der Weltschöpfung die Güte Gottes angeführt. Gott war gut, und weil er gut war, wollte er alles so gut als möglich machen ihm selber gleich. Um das Gute zur Darstellung zu bringen, deswegen bereitete Gott die Welt, also ist der oberste und höchste Zweck eines jeden Dinges, dafs es gut sein soll. Es ist dieselbe Anschauung, wenn Sokrates im Phädon es als die einzig richtige Betrachtungsweise der Dinge hinstellt zu fragen, warum es für sie am besten war gerade so zu sein, wie sie sind. Wenn die Erde rund ist, so mufs zunächst gefragt werden, warum es für sie besser war so zu sein als anders.[1]) Es zeigt sich hier zugleich, dafs Plato jene äufserliche Auffassung des Zweckbegriffes fern lag, nach der der Zweck eines Dinges lediglich in seiner Bestimmung für ein anderes gesucht wird, z. B. der Zweck des Tieres in seinem Nutzen für den Menschen; das Gute in dem Dinge selbst ist sein Zweck, oder mit anderen Worten: der Zweck eines jeden Dinges besteht darin, dafs es seiner Idee möglichst nahe kommt. Die Idee enthält das Wesen des Dinges in seiner Vollkommenheit, das Vollkommene aber ist ein charakteristisches Merkmal des Guten, so ist in jeder einzelnen Idee zugleich das Gute, also die höchste Idee enthalten. Indem also das Sinnending das Wesen seiner Idee zur Darstellung bringt, soweit als möglich, bringt es zugleich in sich die Idee des Guten zur Darstellung, und das ist sein Zweck. Doch gehören die Einzeldinge hinein in einen grofsen Zusammenhang, sie sind zugleich Teile oder vielmehr Glieder des Alls, und so greift ihr Zweck über die Sphäre des Einzelnen hinaus, die Dinge sind nicht ausschliefslich für sich da,

1) Phädon 97 C f.: *εἰ οὖν τις βούλοιτο τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου, ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτιστον αὐτῷ ἐστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν.* 98 B f.: *ἑκάστῳ οὖν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον ᾤμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγήσεσθαι ἀγαθόν.*

sondern zugleich für das grofse Ganze, und in der Erfüllung der Bestimmung für dieses liegt in einem höheren Grade ihre Vollkommenheit und das Gute, das sie haben. Denn das Einzelne mufs dem Ganzen dienen, und darum das Niedere dem Höheren. So ist der Körper des Menschen in seinem gesamten Baue und in allen seinen Teilen so eingerichtet, dafs er dem Höchsten, was der Mensch hat, dem Vernünftigen dient. Das eigentliche Wesen des Menschen besteht in seiner Vernunft; demnach mufs alles in und an dem Menschen so eingerichtet sein, dafs es dazu dient, das vernünftige Wesen des Menschen zur Darstellung zu bringen, soweit dies in der Sinnenwelt und in einem sinnlichen Körper möglich ist. So schlossen die Götter bei der Bildung des Menschen[1]) die göttlichen Umläufe, zwei an Zahl, in Nachahmung der vollkommensten Gestalt, der Gestalt des Alls, welche rund ist, in einen kugelförmigen Körper ein, der das göttlichste von uns ist und alles an uns beherrscht. Daher übergaben sie ihm auch den ganzen Leib als eine für ihn zusammengebrachte Dienerschaft, weil sie bedachten, dafs er aller Bewegungen, so viele deren entstehen würden, teilhaftig sei. So ist also der ganze Körper dazu da, dem Kopfe als dem Sitze des Vernünftigen und Göttlichen in uns zu dienen. Damit also der Kopf nicht auf der Erde, die da Höhen und Tiefen von aller Art hat, herumrollend in Verlegenheit geriete, wie er jene übersteigen und aus diesen sich herausarbeiten solle, so gaben sie ihm den Körper zum Fahrzeuge, damit er leichter fortkomme. Demgemäfs erhielt denn der Körper Länge und trieb, indem die Gottheit ihn zum Gehen einrichtete, vier ausstreckbare und biegsame Glieder, mit denen er sich teils anzuhalten, teils aufzustützen und so aller Orten sich fortzubewegen in stand gesetzt wurde, indem er den Wohnsitz des Göttlichsten und Heiligsten in uns auf seinem Gipfel trug. Beine und Hände also wuchsen auf diese Weise und zu diesem Zwecke allen an, und da die Götter die vordere Seite für edler und der Herrschaft für würdiger hielten, so verliehen sie unserem Gange vorzugsweise die Richtung nach vorn, und ebendeshalb mufste auch die vordere Seite des menschlichen Körpers verschieden von der hintern und ihr unähnlich gebildet werden. Daher fügten die Götter zunächst auf dieser Seite dem Umkreise des Hauptes das Antlitz an, versetzten in dieses die Werkzeuge für die gesamte überlegende Thätigkeit der Seele und verordneten, dafs dasselbe das natürliche Vorn bilden und die Oberleitung haben

---

1) Vergl. Tim. 44 C ff.

sollte. Die Sinnesorgane aber gaben sie dem Menschen, damit sie seinem vernünftigen Teile dienten und diesem mehr und mehr zu seinem Rechte verhälfen. Plato sucht bei allen ihm bekannten Teilen des menschlichen Leibes nachzuweisen, wie jeder seinen bestimmten Zweck hat, der dem höheren Teile und dem Ganzen dient und dazu beiträgt diesem eine möglichst gute Existenz und die entsprechende Dauer zu gewähren. Für unsern Zweck brauchen wir dies nicht weiter zu verfolgen.

Unter den Göttern, die an der behandelten Stelle des Timäus den Menschen bilden, sind die Erde und die Sterne zu verstehen, auf denen nach Platonischer Anschauung vernünftige Individuen existieren. Die Darstellung ist mythisch, hat aber ihren ernst gemeinten Kern. Die vernünftigen Individuen sind, wie alle Organismen, ein Erzeugnis der schaffenden Naturkraft, die den von ihnen bewohnten Weltkörpern einwohnt. Diese schöpferische Kraft ist eben das, was Plato die Seele der Weltkörper nennt. Als eine Kraft, die in Gott ihren Grund und Ursprung hat, wirkt und schafft sie zweckgemäfs und vernünftig. Denn sie selbst ist nicht eine blinde, sondern eine vernünftige Kraft. Zu dieser Annahme nötigen ihre Werke. Der Mensch ist genommen von dem Himmelskörper, auf dem er wohnt. Sein Leib ist bereitet aus Stoff von dem Stoffe seines Himmelskörpers, und seine Seele ist ein Teil der Seele dieses. Darum fällt er auch nach längerer oder kürzerer Dauer wieder seinem Sterne oder der Erde anheim. Doch nicht ganz. Die Vernunft ist das Göttliche in ihm, sie ist ewig. Darum hat sie einen höheren Ursprung, sie stammt von dem höchsten Gotte selbst, ist von diesem unmittelbar gesetzt und ist dadurch der Vernichtung entrückt. Freilich entsteht auf diese Weise eine Zweiheit im menschlichen Wesen. Die den Menschen hervorbringende Kraft bildet nur das Irdische, und Vergängliche, das Ewige tritt hinzu. Diese Anschauung kehrt bei Aristoteles wieder; denn es ist offenbar im wesentlichen dasselbe, wenn dieser den *νοῦς ποιητικὸς* in den Menschen *θυράθεν* eintreten läfst.

Zunächst bleibt uns noch ein Punkt zu erörtern, eine Differenz zwischen dem Philebus und Timäus. Nach unserer Auffassung ist die Platonische Weltanschauung ihrem Kerne nach folgende: Die Welt ist ein grofses einheitliches Ganzes, ein grofser Organismus, durchdrungen und beherrscht von einer lebendigen Kraft, die in zweckgemäfser und vernünftiger Weise wirkt und schafft, denn sie schafft nach einer vernünftigen Gesetzmäfsigkeit, welche in und mit den Ideen gegeben ist. Somit wohnt ihr selbst Vernunft und

Weisheit inne. Diese lebendige und vernünftige, den Ideen entsprechend wirkende Kraft ist eben die Weltseele, und zwar wirkt sie in einem realistischen Stoffe, an dem die von ihr hervorgerufenen Formen zur Darstellung kommen. Diese Weltseele gehört hinein in die Sphäre des Werdens. Demnach kann sie nicht causa sui sein, ihr Urgrund ist nach dem Philebus die *αἰτία*, welche *αἰτία* im absoluten Sinne, also eine ewig seiende *αἰτία* ist, und nach dem Timäus ist ihr Grund der ewige Gott. Nach dem Philebus ist die *αἰτία* fortgesetzt der Grund für alles Leben und alle Vernunft in der Welt[1]), während der Timäus die Weltseele aus einem einmaligen Schöpfungsakte Gottes hervorgehen läfst. Der dauernde Zustand dieses Gottes ist der Zustand der Ruhe, den er nur verlassen hat, um die Welt zu bereiten und in den er nach diesem Akte wieder zurückgekehrt ist.[2]) Ob wir diesen Schöpfungsakt, wenn dieser nicht ganz adäquate Ausdruck erlaubt ist, in die Ewigkeit zurückverlegen oder nicht, macht für eine metaphysische Betrachtung des Gegenstandes nicht allzuviel aus. Die Hauptsache ist die, dafs nach diesem Schöpfungsakte Gott müfsig jenseit der Welt steht, indem diese nach der in sie gelegten Gesetzmäfsigkeit und in ihr konstituierten Kraft ihren Gang ohne Gott selbst fortgeht. Für die eigentliche Ansicht Platos werden wir die im Philebus vorgetragene halten müssen, nach welcher Gott fortgesetzt der Grund alles Vernünftigen in der Welt ist; die Darstellung des Timäus ist dadurch veranlafst, dafs hier Gott die Welt wie ein Künstler sein Kunstwerk vor unsern Augen bereitet.[3])

Einen knappen und deutlichen Ausdruck gewinnt Platos metaphysische Anschauung im Timäus, wenn er sagt, das *ὄν*, die *χώρα* und die *γένεσις* seien gewesen, ehe die Welt wurde.[4]) Die *χώρα* ist, wie wir sahen, das materielle Princip. Bliebe diese Materie sich selbst überlassen, so käme ein Zustand heraus, wie ihn der

1) Phileb. 30 D: *Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν.*

2) Tim. 42 E: *Καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει· μένοντος δὲ νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπείθοντο αὐτῇ.*

3) Vergl. Susemihl Genet. Entw. II S. 405: „Gott ist nach der mythischen Darstellung (im Timäus) durch die einmalige Weltbildung aus der ewigen Gleichmäfsigkeit seiner Thätigkeit herausgetreten und kehrt nun in dieselbe zurück. Zugleich aber läfst der Ausdruck ebenso gut die Auslegung zu, dafs die Weltbildung in Wahrheit doch ein Verharren in demselben, also vielmehr eine dauernde, anfangs- und endlose ist.“

4) Tim. 52 D.

Timäus der sogenannten sekundären Materie beilegt, und wie er bei einem jeden natürlich ist, dem Gott fern ist. Das ὂν ist Gott und die in ihm und mit ihm gegebenen Ideen. Da ohne die Ideen die göttliche Vernunft nicht gedacht werden kann, so können wir auch ohne weiteres sagen: Das ὂν ist die göttliche Vernunft, ist Gott. Es steht damit im Einklange, wenn in der Republik die Vernunft im Menschen als τὸ ὂν bezeichnet wird.[1]) Als Inhalt des göttlichen νοῦς haben die Ideen schöpferische Kraft, sie werden durch die Verbindung mit der lebendigen Kraft Gottes zur causa efficiens. Durch die Wirkung des Seienden auf die χώρα wird eine γένεσις hervorgerufen, welche einen lebendigen und vernünftigen Organismus, die Welt, zum Resultat hat. Der κόσμος νοητός, der als Inhalt des göttlichen Geistes schöpferische Kraft erhält, macht also aus der Materie, die sich selbst überlassen, nur eine chaotisch bewegte Masse mit Spuren von geordneten Gestalten sein würde, einen sinnlich wahrnehmbaren κόσμος, der als lebendiger und vernünftiger Organismus, ausgerüstet mit Harmonie und Schönheit, selbst ein Gott genannt wird.

Wenn wir die eben berührten Bezeichnungen des Timäus für die metaphysischen Grundlagen mit den entsprechenden Bezeichnungen im Philebus vergleichen, so scheint auf den ersten Blick in dieser Beziehung zwischen beiden Dialogen eine grofse Verschiedenheit zu herrschen, und doch ist dem nicht so, vielmehr zeigt sich auch hierin die vollste Übereinstimmung zwischen beiden Dialogen. Eine Betrachtung der metaphysischen Grundbegriffe in beiden Dialogen wird dies zeigen.

Der Philebus nimmt für alles Werden eine Ursache (ἡ αἰτία, τὸ αἴτιον) an, die als τὸ ποιοῦν (26 E) und τὸ δημιουργοῦν (27 B) bezeichnet wird. Da ihm alles Werden eine Vereinigung

---

1) Republ. IX 586 B: *καὶ ἕνεκα τῆς τούτων πλεονεξίας λακτίζοντες καὶ κυρίττοντες ἀλλήλους σιδηροῖς κέρασί τε καὶ ὁπλαῖς ἀποκτιννύασι δι' ἀπληστίαν, ἅτε οὐχὶ τοῖς οὖσιν οὐδὲ τὸ ὂν οὐδὲ τὸ στέγον ἑαυτῶν πιμπλάντες.* Vergl. Peipers Ontol. Platon. p. 61: Perspicuum est tam in rebus, quae percipiuntur, quam in hominibus, qui rem aliquam percipiunt, distingui duo genera *τῶν ὄντων*, unum quod vulgo sic dicitur, re vera autem hoc nomine non dignum est: id in rebus est *τὸ ὁρατόν τε καὶ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον*, in homine est corpus et animae partes inferiores; alterum *ὂν* est id, quod alibi Plato *τὸ ὄντως ὂν* dicit: atque in rebus idearum illud quidem nomen est, in hominibus autem animae ea pars sic appellatur, quae intellegit et cognoscit, quae tenax est rerum, neque vero omnia, quae percepit, continuo usque amittit. *Est igitur haec pars* nihil aliud quam hominis νοῦς.

von Stoff und Form ist, so heifst diese Ursache 27 B *ἡ τῆς μίξεως αἰτία καὶ γενέσεως*. Da alles vernünftige Werden von ihr ausgegangen ist, so ist sie selbst Weisheit und Vernunft (28 C—30 D)[1]), und als das in sich Vollkommene und Genügende, das zugleich der Grund von allem (relativ) Vollkommenen und Genügenden in der Welt ist, ist die göttliche Vernunft (*ὁ ἀληθινὸς καὶ θεῖος νοῦς*) das Gute (22 C). Es ist klar, dafs in und mit der höchsten Ursache, da sie die göttliche Vernunft ist, die Ideen gegeben sind.

Der Timäus geht gleichfalls von der Überzeugung aus, dafs alles Werden eine Ursache (*αἴτιόν τι* 28 A) zur notwendigen Voraussetzung habe. So mufs also auch die Welt, da sie geworden ist, eine Ursache haben. Diese wird alsbald als *δημιουργὸς* bezeichnet, ferner als *ποιητὴς καὶ πατὴρ τοῦδε τοῦ παντός* (28 C), oder mit analogen Ausdrücken wie *ὁ τεκταινόμενος* (29 A), *ὁ ξυνιστὰς τὸ πᾶν τόδε* (29 E), *ὁ ποιῶν* (31 B), *ὁ ἅπαντα ταῦτα διατάξας* (42 E) und sehr oft als *ὁ θεός* (30 A. B. D, 31 B, 32 B u. s. f.), und zwar wird Gott bezeichnet als *ἀγαθός* (29 E) und *ἄριστος* (30 A).[2]) Die höchste Ursache ist also auch hier die göttliche Vernunft oder Gott, und so sind also auch hier die Ideen in der höchsten Ursache mit enthalten. Beide, Gott und Ideen zusammen, werden 52 D als das Seiende, *τὸ ὄν*, bezeichnet. Es ist klar, dafs das Sein hier im vollsten Sinne des Wortes genommen werden mufs, das vollkommene Sein ist zugleich ein gutes Sein, ein *τέλεον* und *ἱκανόν*, und so berührt sich diese Bezeichnung Gottes, in dem die Ideen mit gegeben sind, als des Seienden ganz nahe mit der Bezeichnung der göttlichen Vernunft als des Guten im Philebus. Die *χώρα* ferner an der bezeichneten Stelle des Timäus ist das materiale Substrat der Welt und gehört demnach zu dem Gebiete des *ἄπειρον* im Philebus. Nun scheint in dieser Aufzählung des Timäus das *πέρας* des Philebus zu fehlen. Dafs im Timäus von dem *πέρας* ein sehr ausgiebiger Gebrauch gemacht wird, wird im folgenden Abschnitte nachgewiesen werden. Es kann also bei dieser Aufzählung nicht fehlen und fehlt in der That auch nicht. Angeführt sind als weltbildende Potenzen *ὄν*, *χώρα* und *γένεσις*. Die *γένεσις* ist aber eine Verbindung des *πέρας* mit dem

---

1) Auch Zeller Phil. d. Gr. II 1. 576 f. sagt ausdrücklich, dafs Plato im Philebus der höchsten Ursache Weisheit und Vernunft zuschreibt und die zweckmäfsige Einrichtung der Welt von ihr herleitet.

2) Vergl. 36 E: *τὸ μὲν δὴ σῶμα ὁρατὸν οὐρανοῦ γέγονεν, αὐτὴ δὲ ἀόρατος μέν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας, ψυχή, τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων.*

materiellen Substrate, sie ist eine *μῖξις* beider (Phileb. 27 B: *ἡ τῆς μίξεως αἰτία καὶ γενέσεως*), und so ist also das *πέρας* bei dieser Aufstellung in der *γένεσις* mit enthalten. Es kommt hinzu, dafs das *πέρας*, die mathematische Gesetzlichkeit, kein selbständiges Princip ist, sondern durch die Ideen bedingt und mit ihnen zugleich gegeben ist.

Mit diesen Bestimmungen des Philebus und des Timäus über das Wesen der höchsten *αἰτία*, nämlich dafs sie die göttliche Vernunft selbst ist, scheint es nun nicht zu harmonieren, wenn in der Republik an zwei Stellen *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα* als die Ursache aller Wahrheit (im objektiven Sinne) und aller Erkenntnis hingestellt wird. Betrachten wir die beiden Stellen etwas näher![1]) Die eine derselben lautet folgendermafsen.[2]) „Fasse nun meine Rede

1) Vergl. Stumpf Verhältnis des Plat. Gottes in Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. N. F. LIV 2. S. 208 ff.

2) Republ. VI 508 B: *Τοῦτον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα. Πῶς; ἔφη· ἔτι δίελθέ μοι. Ὀφθαλμοί, ἦν δ' ἐγώ, οἶσθ' ὅτι, ὅταν μηκέτι ἐπ' ἐκεῖνά τις αὐτοὺς τρέπῃ, ὧν ἂν τὰς χρόας τὸ ἡμερινὸν φῶς ἐπέχῃ, ἀλλὰ ὧν νυκτερινὰ φέγγη, ἀμβλυώττουσί τε καὶ ἐγγὺς φαίνονται τυφλῶν, ὥσπερ οὐκ ἐνούσης καθαρᾶς ὄψεως; Καὶ μάλα, ἔφη. Ὅταν δέ γ', οἶμαι, ὧν ὁ ἥλιος καταλάμπῃ* (doch wohl entweder: *καταλάμπει*, oder *ὧν ἂν ὁ ἥλιος καταλάμπῃ*), *σαφῶς ὁρῶσι, καὶ τοῖς αὐτοῖς τούτοις ὄμμασιν ἐνοῦσα φαίνεται. Τί μήν; Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μέν, οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι. Ἔοικε γάρ. Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ* (Auch diese von Bekker aufgenommene Lesart hebt die Verderbnis der Überlieferung nicht. In der lateinischen Übersetzung des Ficinus lautet die Stelle: boni ideam esse dicito scientiae et veritatis, quae per intellectum percipitur, causam. So kommt ein ganz sachgemäfser Sinn heraus, und ich bin deshalb oben Ficinus gefolgt.), *οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. Ἀμήχανον κάλλος, ἔφη, λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν· οὐ γὰρ δήπου σύ γε ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις; Εὐφήμει, ἦν δ' ἐγώ· ἀλλ' ὧδε μᾶλλον τὴν εἰκόνα*

dahin auf, daſs diese (die Sonne) der Sprößling des **Guten**, welchen das **Gute** sich entsprechend gezeugt hat, in dem Bereiche des Sichtbaren zu dem Gesicht und den Dingen, die gesehen werden, sich gerade so verhält, wie jenes selbst (das Gute) sich in der Sphäre des Denkbaren zu dem Denken und den Dingen, die gedacht werden, verhält. — Wie? sagte er; setze mir das doch genauer auseinander! — Was die Augen anlangt, sprach ich, so weiſst du wohl, daſs wenn sie einer nicht auf solche Dinge richtet, auf deren Oberfläche das Tageslicht fällt, sondern nächtlicher Schimmer, sie stumpfsichtig sind und beinahe blind scheinen, als ob keine reine Sehkraft in ihnen wäre? — Ganz recht, sagte er. — Wenn aber, denke ich, auf Dinge (— Wenn man aber auf die Dinge die Augen richtet), welche die Sonne bescheint, dann sehen sie deutlich, und es zeigt sich, daſs eben diesen Augen reine Sehkraft einwohnt. — Freilich. — Ebenso betrachte nun auch das Verhalten der Seele in folgender Weise: Wenn sie sich auf das heftet, was Wahrheit und das Seiende bescheint, so bemerkt und erkennt sie es und scheint Vernunft zu haben; wenn aber auf das mit Finsternis Gemischte, auf das Entstehende und Vergehende, so hat sie nur Vorstellungen und ist blödsichtig, indem sie ihre Vorstellungen auf und ab ändert, und es sieht anderseits gerade so aus, als ob sie keine Vernunft hätte. — Es scheint allerdings so. — Dieses also, was den Dingen, die erkannt werden, die Wahrheit (— wahrhaftes Sein) gewährt und dem Erkennenden das Vermögen (die Kraft zu erkennen) giebt, sage, sei die *ἰδέα* des Guten, welche Ursache ist der Erkenntnis und der Wahrheit, die mit Hülfe der Vernunft erkannt wird. Aber während so beide, Erkenntnis und Wahrheit, schön sind, wirst du doch nur, wenn du ein anderes und noch schöneres als beide annimmst, es richtig annehmen. Wie es aber dort recht ist Licht und Gesicht (Sehvermögen) für sonnenartig zu halten, für die Sonne selbst aber nicht, so ist es auch hier recht, Erkenntnis und Wahrheit, diese beiden für gutartig (— zur Art des Guten gehörig) zu halten, für das Gute selbst aber eines von ihnen beiden anzusehen ist nicht recht, sondern noch höher ist die Beschaffen-

---

*αὐτοῦ ἔτι ἐπισκόπει. Πῶς; Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Πῶς γάρ; Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

heit des Guten zu schätzen. — Als eine überschwängliche Schönheit, sagte er, bezeichnest du es, wenn es Erkenntnis und Wahrheit hervorbringt, selbst aber noch über diesen steht an Schönheit; denn du meinst doch wohl nicht damit die Lust? — Frevle nicht! sprach ich, sondern betrachte sein Ebenbild noch weiter so! — Wie? — Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung, ohnerachtet sie selbst nicht das Werden ist. — Wie denn? — Demnach sage auch, dafs dem Erkennbaren nicht nur das Erkanntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, obwohl das Gute nicht das Sein ist, sondern über das Wesen noch an Würde und Kraft hinausragt.“ — Eine nähere Beziehung zwischen dieser Stelle und den Erörterungen im Philebus ist unverkennbar.[1]) Um so mehr müssen wir erwarten, dafs sie mit dem Philebus übereinstimmt. In diesem ist das Gute die göttliche Vernunft, d. h. Gott. Es ist nun keinen Augenblick zu verkennen, dafs auch in der angezogenen Stelle der Republik ein trefflicher Sinn herauskommen würde, wenn als die Ursache des wahrhaften Seins und des Erkennens die göttliche Vernunft hingestellt würde, und dann wäre die Übereinstimmung mit dem Philebus vorhanden. Diese Übereinstimmung mit dem Philebus würde sofort vollkommen auf der Hand liegen, wenn es p. 508 E für *τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι* hieſse: *τὸ ἀγαθὸν φάθι εἶναι*, und ebenso 509 A für *τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν* einfach *τὸ ἀγαθόν*. Es ist nun dem gegenüber zunächst festzuhalten, dafs aufser an diesen beiden Stellen in dem betreffenden Passus sonst nur einfach *τὸ ἀγαθὸν* steht.[2]) Es ist auch nicht das geringste Hindernis an allen diesen Stellen unter *ἀγαθὸν* das Gute im Sinne des Philebus, d. h. also als die absolute Vernunft oder die Gottheit zu verstehen, und die letzten Worte: *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*

---

1) Vergl. Zeller Philos. d. Gr. II 1 S. 593 und Stumpf Verhältnis des Plat. Gottes in Zeitschr. f. Philos. N. F. LIV. 2 S. 240: „Er hätte die einmal aufgeworfene Frage insbesondere bei der Wiedererwähnung der Idee des Guten in der Republik, welche unverkennbar und nach allgemeiner Ansicht an die Erörterungen des Philebus anknüpft und deren Resultate rekapituliert“ u. s. w.

2) 508 BC: *τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ.* 509 A: *ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν.* 509 B: *ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος stimmen gerade zu dieser Auffassung vortrefflich. 509 A heifst es allerdings einmal nicht τὸ ἀγαθόν, sondern τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. Was soll nun ἕξις hier bedeuten? Ast führt die Stelle mit auf unter den Bedeutungen: habitus (tam corporis quam animi); status vel condicio; affectio; etiam facultas. Man könnte es wohl übersetzen: Das Wesen, die Kraft des Guten, aber nehmen wir die Stelle in ihrem Zusammenhange, so sehen wir, dafs es doch nur ein amplificierender Ausdruck für τὸ ἀγαθὸν ist. Es ist gesagt: „Wie es dort richtig ist Licht und Gesicht für sonnenartig zu halten, für die Sonne aber sie zu halten nicht richtig, so ist es auch hier richtig Erkenntnis und Wahrheit, diese beiden für zur Art des Guten gehörig zu betrachten, für das Gute aber irgend eines von beiden zu halten nicht richtig, sondern das Wesen (τὴν ἕξιν) des Guten mufs man noch höher schätzen.“ Dafür kann es doch offenbar ebensogut heifsen: für das Gute aber eines von beiden zu halten, ist nicht richtig, sondern dieses (= das Gute) mufs man noch höher schätzen. Es tritt demnach das vollere ἡ ἕξις τοῦ ἀγαθοῦ für das voraufgehende einfache τὸ ἀγαθὸν ein, um noch bestimmter hervorzuheben, dafs das Gute seiner eigentlichen Beschaffenheit, seinem eigentlichen Wesen nach, oder mit andern Worten, dafs das Gute im vollsten Sinne des Wortes verstanden werden soll. Ast hätte also dieselbe Stelle wohl unter die zweite Rubrik des betreffenden Passus setzen können, die er mit den Worten bezeichnet: (ἕξις) orationem amplificat. Da nun in demselben Zusammenhange, in welchem das Gute mit ἕξις τοῦ ἀγαθοῦ bezeichnet wird, eben dieses Gute auch ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ genannt wird, so liegt es nahe genug, diese Bezeichnung in derselben Weise zu verstehen. Es ist ja hinreichend bekannt, dafs ἰδέα bei Plato keineswegs immer die Idee bezeichnet, man kann den Ausdruck ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ recht wohl übersetzen: das Wesen des Guten = das was seinem Wesen nach das Gute ist, so dafs es schliefslich eben auch nur ein amplificierender Ausdruck für τὸ ἀγαθὸν ist, durch welchen stärker hervorgehoben wird, dafs das Gute im eigentlichen und vollsten Sinne des Wortes zu nehmen[1])

1) Ast giebt unter den Bedeutungen des Wortes ἰδέα in dem betreffenden Passus an: forma in universum vel species, i. q. Lat. genus vel natura (vern. Wesen, Potenz vel simile quid); saepius vero ita ponitur, ut orationem amplificet. Vergl. Peipers Ontologia p. 65: Quod autem τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου dicit, non simpliciter τὸ ὂν ἕκαστον, urget habitum illum τῶν ὄντων, quem antea V p. 479a accuratius designaverat, ubi legimus: ἀποκρινέσθω ὁ χρηστός, ὃς αὐτὸ μὲν καλὸν καὶ ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλους μηδεμίαν ἡγεῖται ἀεὶ μὲν κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως

ist. Fassen wir die Worte so, so haben wir eine volle Übereinstimmung zwischen dem Philebus und unserer Stelle, die offenbar zu dem Philebus in Beziehung steht. Dieser Dialog stellt eine höchste Ursache auf, nämlich die göttliche Vernunft, die er als das Gute, das Absolute, bezeichnet. Ebenso lehrt unsere Stelle der Republik, dafs das Gute die Ursache von Erkenntnis und wahrhaftem Sein sei, und erhebt das Gute so, dafs man von selbst dabei an die Gottheit denkt. Gerade diese Worte, die Worte in 509 B: *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* zeigen, dafs das Gute, um das es sich hier handelt, seinem Wesen nach von den Ideen in dem bei Plato gewöhlichen Sinne verschieden ist, dafs es nicht Idee ist in dem Sinne, wie Plato von der Idee des Gleichen, der Ruhe, des Gerechten u. s. w. spricht. Die Gegenstände der Erkenntnis, *τὰ γιγνωσκόμενα*, haben ihre Existenz und ihre Wesenheit (*οὐσία*) von dem Guten. Diese *γιγνωσκόμενα* werden 508 C als *νοούμενα* bezeichnet, gemeint sind also damit die Ideen. Die Ideen haben also Dasein und Wesen von dem Guten, dieses aber ist nicht Wesenheit, sondern überragt noch die Wesenheit an Würde und Macht. Das Gute hat also nicht die *οὐσία*, die den Ideen zukommt, sondern geht an Würde und Macht über sie hinaus. Damit wird also das Gute aus den Ideen heraus und über sie emporgehoben. Die Ideen sind ihrem eigentlichsten Wesen nach Begriffe, das ist ihre Wesenheit, das Gute aber, das wir im Philebus kennen gelernt haben und dem wir hier wieder begegnen, ist nicht Begriff, sondern absolute Vernunft und schöpferische Kraft, es ist das vollkommenste Wesen, das auch der Ideen Grund und Ursprung ist. Damit ist das Gute früher als die Ideen, was auch durch das *πρεσβείᾳ* angedeutet ist, aber dieses prius ist natürlich nur ein logisches, sie sind allerdings erst durch das Gute, durch die göttliche Vernunft gegeben und wären ohne sie nicht, aber sie machen den ewigen Inhalt derselben aus, sind also anderseits ebenso ewig als die Vernunft selbst, da sie ja überhaupt der Zeit und dem

---

*ἔχουσαν*. Unde apparet, de idea ipsius entis, quam in Sophista dicit, hic non cogitari. P. 241: Distinctius haec peculiaris essentiae vis, quam Plato in unoquoque cognoscendi obiecto inesse vult, talibus formulis designatur, qualia sunt *ἡ φύσις αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου* (id est natura et condicio singularum essentiarum) aut *ἡ τοῦ ὄντος ἰδέα ἑκάστου*, quam *ἰδέαν τοῦ ὄντος*, cum unius alicuius entis constitutionem essentialem significet, prorsus diversam esse patet ab ea, quam in Sophista dicit, *ἰδέᾳ τοῦ ὄντος*. Wie hier *ἰδέα* als Synonymum von *φύσις* erscheint, so ist es an jener Stelle der Republik synonym mit *ἕξις* gebraucht.

Raume entrückt sind. Die Scheidung zwischen der göttlichen Vernunft und ihrem Inhalte kann ja überhaupt nur eine logische sein.

Ist unsere Interpretation der Stelle Republ. VI 508 B richtig, so müssen wir die analoge Stelle Republ. VII 517 BC natürlich ebenso auffassen. Es heifst dort: „Die Auffassung, die ich habe, ist die, dafs in der Sphäre des Erkennbaren ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα an letzter Stelle und nur mit Mühe geschaut wird, wenn man sie aber geschaut hat, man auch die Folgerung ziehen mufs, dafs sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, indem sie im Sichtbaren das Licht und den Herrn des Lichtes (die Sonne) erzeugte, im Gebiete des Denkbaren aber als alleinige Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbrachte, und dafs also diese schauen mufs, wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten."

Ganz offenbar stimmt diese Stelle mit Phileb. p. 30 B überein, wo von der Ursache gesagt wird, dafs man glauben müsse, dafs sie, die in uns eine Seele schaffe und Leibesübungen veranlasse und für die Fälle, wo der Körper Schaden gelitten habe, die Heilkunde und in dem einen dieses, in dem andern anderes ordnend und heilend jegliche Weisheit jeglicher Art genannt werde, dafs diese auch in der Welt das Wesen des Schönsten und Wertvollsten (*τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν*) bereitet habe.

Bei einer solchen Übereinstimmung kann man doch schwerlich annehmen, dafs die *αἰτία* in der Republik eine andere sei als im Philebus. Es mufs also hier mit der *τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα* genau dasselbe gemeint sein wie im Philebus mit dem *ἀγαθόν*; wir müssen demnach darunter die göttliche Vernunft oder die Gottheit selbst verstehen, so dafs *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα* wiederum nur ein vollerer Ausdruck für *τὸ ἀγαθὸν* ist, durch den das eigentliche Wesen des Guten stärker betont und mehr hervorgehoben werden soll. Bei einer solchen Auffassung stimmen die letzten Worte des angeführten Passus: „und dafs also diese schauen mufs, wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten", stimmen diese Worte dazu, dafs Plato sowohl in der Republik selbst als auch anderwärts die Verähnlichung mit Gott als die höchste Aufgabe des Menschen bezeichnet.[1]) Auch die verschiedenen Ausdrucksweisen innerhalb der Republik selbst kommen erst bei einer solchen Auffassung zu voller Übereinstimmung. Republ. II 379 A ff. sagt Plato, Gott müsse so dargestellt werden

---

1) Vergl. Republ. X 613 A. Theät. 176 B.

wie er ist, möge ihn nun einer in Epen oder in Liedern oder in einer Tragödie darstellen. Gott aber ist gut und mufs demnach so dargestellt werden. Das Gute ist aber nur Ursache von dem was sich gut verhält, an dem Schlechten aber ist es unschuldig, und so ist Gott, da er gut ist, nur als der Urheber des Guten im Menschenleben anzusehen, für das Schlimme mufs man andere Ursachen aufsuchen und nicht Gott.[1]) Wenn ferner im zweiten Kapitel des zehnten Buches Gott als der Schöpfer der Ideen bezeichnet wird, so mufs das doch trotz der dort zugelassenen Bildlichkeit des Ausdruckes einen Sinn haben. Wenn man das Bildliche des Ausdruckes abzieht, so wird doch als Kern der Auseinandersetzung bleiben, dafs die Ideen ihren Grund in Gott haben. Genau dieselbe Auffassung haben wir in jener Stelle der Republik, wenn wir *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*, wie es durchaus zulässig ist, nur als volleren und bezeichnenderen Ausdruck für *τὸ ἀγαθὸν* nehmen und unter dem *ἀγαθὸν* mit dem Philebus die göttliche Vernunft, also Gott selbst verstehen. Zu dieser Auffassung stimmt schliefslich die Nachricht, „Plato habe in den mündlichen Vorträgen seiner späteren Jahre die höchste Einheit als das Gute bezeichnet; denn diese höchste Einheit mufste ihm mit der Gottheit zusammenfallen, wie es denn auch als eine Abweichung Speusipps von seinem Lehrer angeführt wird, dafs er die göttliche Vernunft von dem Einen und dem Guten unterschied.“[2])

Gerade der Punkt, bei dem wir jetzt stehen, ist für die Auffassung der Platonischen Metaphysik von der allergröfsten Wichtigkeit, und so wollen wir denn die Sache noch von einer andern Seite aus betrachten. Wenn wir annehmen, dafs an jenen beiden Stellen der Republik *ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* und dem entsprechend *τὸ ἀγαθὸν* die Idee des Guten sei, so kommt es doch wesentlich darauf an, was wir unter der Idee des Guten verstehen. Die Ideen sind, wie wir bereits im zweiten Kapitel sahen, ihrem Inhalte und ihrem eigentlichsten Wesen nach Begriffe, und zwar bilden sie eine systematische Ordnung. Zu unterst stehen die Ideen,

---

1) Man sieht leicht, dafs hier das Verhalten Gottes der Gestaltung des menschlichen Lebens gegenüber gerade so aufgefafst wird, wie im Timäus gegenüber der Gestaltung der Welt.

2) Zeller Philos. d. Gr. II 1. S. 596 f. Vergl. auf S. 596 Anmerk. 3 und auf S. 597 Anmerk. 1: „Stob. Ekl. I, 58: *Σπεύσιππος [θεὸν ἀπεφήνατο] τὸν νοῦν, οὔτε τῷ ἑνὶ, οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ.* In den Worten *οὔτε* u. s. f. sieht Krische Forsch. I 256 mit Recht die Andeutung, dafs sich Speusippus durch seine Annahme mit einer von ihm (bei Plato) vorgefundenen Denkweise in Widerspruch gesetzt habe, welche den Nus dem Eins und dem Guten gleichstellte.“

welche den Sinnendingen am nächsten kommen, nach oben stehen die Ideen allgemeineren Inhaltes. Da die Ideen von Plato als ὄντα bezeichnet werden, so sollte man erwarten, dafs die Spitze der Pyramide von dem Begriffe oder der Idee des Seins gebildet werde. Diese Erwartung erfüllt Plato anscheinend nicht, sondern an oberster Stelle finden wir die Idee des Guten. Aber darin liegt keine Inkonsequenz. Denn wenn man das Sein im ganzen und vollen Sinne nimmt, so ist das was wahrhaft ist seinem Wesen nach genügend und vollkommen, mit anderem Worte gut. So ist es ganz korrekt, dafs Plato an die Spitze der Ideen die Idee des Guten stellt. Und diese Idee des Guten konstituiert, da sie das vollkommene Sein enthält, im wesentlichen alle Ideen, denn es gehört zu dem Wesen einer jeden Idee, dafs sie in vollkommener Weise ist und demnach das Wesen des Dinges in vollkommener Weise zum Inhalte hat. Aber vollständig können die übrigen Ideen aus ihr nicht hergeleitet werden; denn die übrigen Ideen sind ihrem Inhalte nach reicher als die höchste, und enthalten Bestimmungen, die in jener noch nicht gegeben sind. Und wenn man auch sagen kann, dafs alle Bestimmtheiten der niederen Ideen in der höchsten potenziell enthalten sind, so wäre doch nicht abzusehen, wie sie selbst im stande sein sollte, dieses potenzielle Sein in ein aktuelles umzugestalten. Demnach ist sie auch zu allgemein, um als ausreichender Grund für die Dinge gelten zu können. Die Menschen der Sinnenwelt sind nicht direkt Abbilder von der Idee des Guten, sondern sie sind zunächst Abbilder von der Idee des Menschen, und nur dadurch, dafs diese das Wesen des Menschen in seiner Vollkommenheit in sich enthält und selbst Anteil hat an der höchsten Idee, kommt diese auch in den Menschen der Sinnenwelt bis zu einem gewissen Grade zur Darstellung. Deshalb blickt ja auch der Demiurg bei der Bereitung der Welt nicht auf eine einzelne Idee als auf sein Muster, also auch nicht auf die höchste, sondern auf die Gesamtheit der Ideen, auf den κόσμος νοητός. Aufserdem fehlt der Idee des Guten, wenn sie, wie es die Bezeichnung Idee doch verlangt, als **Begriff** gefafst wird, die schaffende Kraft. Der Begriff kann ohne ein Begreifendes, das ihm entsprechend handelt, nicht causa efficiens sein. Die Begriffe, oder nach unserer Weise zu reden, die Gesetze der Baukunst, sind ohne den Baumeister ohnmächtig und nicht im stande ein Haus zu bereiten. So ist auch die höchste Idee, solange sie wirklich als Idee gefafst wird, nicht im stande, die Dinge der Sinnenwelt hervorzubringen, und sie kann demnach auch nicht ohne weiteres als die weltbildende Ursache

hingestellt werden, oder, was dasselbe ist, für den Demiurgen des Timäus oder für die *αἰτία* des Philebus eintreten. Aber obwohl sie nicht die göttliche Vernunft selbst ist, so kann sie doch in gewissem Sinne für sie gesetzt werden, wie folgende Erwägung zeigt: Gott ist ein Geist, *νοῦς*; der *νοῦς* ist *τόπος εἰδῶν*. Ohne die Ideen wäre er leer und also überhaupt nicht Vernunft. Demnach machen diese sein Wesen aus. Das Wesen des Geistes beruht auf seinen Gedanken, und die Grundbestimmung dieses Wesens auf dem Gedanken, der alle übrigen beherrscht und durchdringt. So kommt zwischen Gott und der Idee des Guten ein Verhältnis heraus, welches Trendelenburg (de Plat. Philebi consilio p. 18) mit den Worten bezeichnet: „Boni idea non ita a Deo segreganda est, quasi aliud sit et singulare, sed universam divini numinis naturam ita continet et prope exhaurit, ut quidquid ipsa per se est, boni idea exprimatur.“ So könnte schliefslich die Idee des Guten für Gott selbst gesetzt werden.

Dasselbe Resultat läfst sich auch noch auf folgendem Wege erreichen: Wir sahen oben, dafs die Idee für das Gebiet des Werdens als Gesetz erscheint. Die wirkende Ursache wirkt der Idee entsprechend. Da nun die Idee des Guten oberstes und konstitutives Merkmal einer jeden Idee ist, so ist sie für alles Werden oberstes Gesetz und kann demnach mit Fug und Recht als der Grund desselben angesehen werden. Wir hätten dann in jenen beiden Stellen der Platonischen Republik eine Ausdrucksweise, für die wir auch heutzutage noch Analogien haben. Wir sagen wohl: „Die Idee der Freiheit war die Ursache der französichen Revolution“, „Der nationale Gedanke hat die Einigung der deutschen Stämme herbeigeführt“, wir führen die Entstehung eines Kunstwerkes auf eine Idee zurück, aber wir verkennen dabei keinen Augenblick, dafs die Ideen nur wirksam sind, indem sie an dem Geiste einen Träger haben.

Gegen diese Ausführungen läfst sich anscheinend das einwenden, was Überweg über das Verhältnis der Idee des Guten zu Gott in seiner Abhandlung „Über die Platonische Weltseele“ sagt.[1]) Es heifst daselbst: „Platon erkennt Gott die Güte zu (Tim. 29 E, Rep. II 379 B), mithin mufs Gott entweder die Idee des Guten selbst oder ein derselben teilhaftiges Wesen sein. Wenn das letztere, so ist er (wie notwendig nach Platon jedes Teilhabende) ein Abbild der Idee, deren er teilhaftig ist; jedes Abbild aber, stehe es

1) Rhein. Mus. N. F. IX 1 S. 69.

auch noch so hoch über den anderen Abbildern der nämlichen Idee, steht doch notwendig tiefer als die Idee selbst, die sein Urbild ist. Nun kann aber der höchste Gott nichts anderem nachstehen: denn er ist in der höchsten Gattung der Dinge, den νοητοῖς (Tim. 52 A), selbst wiederum das Höchste und Beste (Tim. 37 A, vergl. Rep. 380 D: ὁ θεός τε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει). Folglich ist er die Idee des Guten."

Betrachten wir diese Schlufsfolgerung etwas näher! Wenn Plato sagt, dafs etwas durch die Teilnahme an der Idee zu einem Abbilde derselben wird, so denkt er immer nur an Dinge, die der Welt des Werdens angehören. Gott aber ist ein Seiendes von Ewigkeit her. Die ganze für den ersten Blick so gewinnende Demonstration ruht demnach auf dem Fehler, dafs das, was ausschliefslich von dem Werdenden gilt, auf das Ewige übertragen wird. Aber auch abgesehen hiervon würde dieses Argument die von uns entwickelte Anschauung nicht widerlegen. Da nach der dargelegten Auffassung die Idee des Guten zu dem Inhalte und Wesen Gottes gehört, so kann überhaupt nicht davon die Rede sein, dafs Gott tiefer stehe als die Idee des Guten, ich müfste denn auch sagen wollen, dafs der Geist eines bedeutenden Mannes von neuen und schöpferischen Gedanken tiefer stehe als diese Gedanken. Aber selbst, wenn man von einem grofsen Manne sagt, er sei von einer grofsartigen Idee beherrscht, so drückt man doch diesen Mann damit auf keinen Fall herab, wenn man meint, dafs diese grofsartige Idee in seinem eigenen Geiste entsprungen ist; denn dann ist sie eben ein Stück von ihm selbst.

So würde sich also auch dann, wenn ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ als Idee des Guten in dem oben bezeichneten Sinne an jenen beiden Stellen der Republik genommen wird, schliefslich doch eine Übereinstimmung mit dem Philebus und dem Timäus ergeben, aber doch nur auf einem Umwege, während bei der an erster Stelle dargelegten Auffassung die Übereinstimmung eine ganz unmittelbare ist: höchste Ursache ist die göttliche Vernunft, und diese ist eben das Gute, das heifst, das vollkommenste oder absolute Wesen.

Es wird aber auch von vielen und zum teil sehr bedeutenden Gelehrten die Idee des Guten selbst so gefafst, dafs sie mit der göttlichen Vernunft vollkommen identisch ist. So stellt Peipers nach sehr eingehenden und gewissenhaften Erörterungen das Wesen der Idee des Guten in folgender Weise fest: In qua re ad boni ideam nos relegari apparuit, quae secundum imaginem in sexto reipublicae libro delineatam et essentiae et existentiae causa est. In

huius igitur ideae notionem cum diligentius inquirendum esse pateret, essentiae quidem eam iam in rebus terrestribus causam esse, quia finis est, in Phaedone edocti sumus, existentiae autem secundum Protagoram Gorgiam rempublicam Symposium Philebum, quia salutem et perfectionem in se habet aliisque rebus impertit. Accedit, quod sapientiam secundum Philebum continet. Iam quatenus bonum tantae praestantiae causa esse repertum est (in qua categoria illud esse e Philebo didicimus), agendi vim habet. Quam si e descriptione Philebi nobis informamus, boni ideam actionem perfectae cogitationi consimilem esse efficitur. Hinc summam ideam et bonorum omnium huius mundi causam esse vidimus et animae intellectualis fontem.[1]) Oder an einer andern Stelle: Boni ideam eam esse in Republica audimus, quae quidem suam vim non cum ipsis animis communicat, sed per ceteras ideas utpote ab ipsa dependentes et ipsius vi impletas. Unde notiones scientiaque nascuntur. Bonum igitur et cognitionis humanae fons et omnis essentiae simul et existentiae obiectorum causa est. Haec enim obiecta nec *ὄντως ὄντα* essent neque omnino existerent, nisi perfectum illud adesset omnia tamquam finis determinans et sua essentia sustentans. *Οὐσία* igitur *τῶν ὄντως ὄντων*, quae et existentia est et essentia, in bono sive summo bono posita est. Neque minus inde rerum visibilium regnum suspensum est, siquidem *φυτουργὸς* ille sive *δημιουργὸς* sive *δεινὸς σοφιστὴς* sive *θεός*, de quo sub finem operis agit, cum eadem boni idea congruit. Is enim ut idearum quasi fabricator esse dicitur, ita etiam plantas omnes et animalia procreare et *se ipsum*, tum terram et caelum et deos quaeque in caelo et sub terra sunt omnia (V. p. 596 C). Qui deus, si se ipsum facere dicitur, hoc vix aliter intellexeris nisi de idea boni sive de deo sui ipsius imaginem, hoc est mundum visibilem, faciente, quod etiam comparatione illa speculi quod quis circumferat dilucide indicatur.[2]) Es ist ganz klar, dafs hiermit die Idee des Guten ihrem Wesen nach in einer Weise bestimmt ist, dafs *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα* nur eine andere Bezeichnung für Gott oder die göttliche Vernunft ist; denn eine Idee in dem Sinne, in welchem Plato von der Idee der Gleichheit, der Gerechtigkeit, des Stieres u. s. w. spricht, ist das nun und nimmermehr. Es ist diese *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* nicht die Vollkommenheit als Begriff, auch nicht als hypostasierter Begriff, sondern es ist das vollkommenste

1) Ontol. Plat. p. 306 sq.
2) *L. l. p.* 477 sqq.

Wesen selbst, die höchste Ursache als vernünftige und schöpferische Kraft, also der lebendige Gott. Damit kommt diese Auffassung thatsächlich auf das Resultat unserer obigen Erörterung hinaus, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα ist soviel als τἀγαθόν, das Gute, das heifst das vollkommenste Wesen, das Absolute oder Gott.

Die Quintessenz der Platonischen Metaphysik ist also folgende: Die höchste Ursache ist die göttliche Vernunft oder Gott. Dieser ist das allervollkommenste, das absolute Wesen. Seinen Inhalt machen die Ideen aus. Damit sind in ihm einmal die Objekte jeder möglichen Erkenntnis gegeben, und zweitens das Gesetz für alles vernünftige Werden in der Welt. Er ist die eigentliche Ursache; das Materielle, das neben ihm besteht, ist seiner Wirkung unterworfen und nur Mittel zum Zweck.

Betrachten wir nun noch Phädon Kapitel 45 bis 49! Es heifst da zunächst, dafs es durchgehend nötig sei, in betreff des Entstehens und Vergehens die Ursache genau zu untersuchen, sodann erzählt Sokrates, wie es ihm mit dieser Untersuchung ergangen sei. In jungen Jahren hat ihn ein wunderbares Verlangen nach dieser Weisheit erfüllt, die man Naturforschung nennt, denn es sei ihm als eine hervorragende Wissenschaft erschienen, die Ursache von einem jeglichen zu wissen, warum ein jegliches wird, und warum es vergeht, und warum es besteht. Und so hat er oft hin und her geschwankt bei der Betrachtung solcher Fragen, ob, nachdem das Warme und Kalte[1]) in eine Art von Fäulnis übergegangen ist, dann eben die lebenden Wesen entstehen, und ob das Blut es ist, womit wir denken, oder die Luft oder das Feuer, oder ob keines von diesen es ist, sondern das Gehirn das ist, was die Sinneswahrnehmungen gewährt, Hören und Sehen und Riechen, aus diesen Wahrnehmungen aber Erinnerung entsteht und Vorstellung, und aus Erinnerung und Vorstellung, wenn sie die nötige Ruhe erlangt haben, in gleicher Weise Wissen. Schliefslich hat er die Ueberzeugung gewonnen, dafs er für diese Weise der Betrachtung vollkommen untauglich sei.

Diese Betrachtungsweise, die in der Aufsuchung materieller Ursachen stecken bleibt, hat Sokrates nicht genügt, und er hat sich aufserordentlich gefreut, als er jemand in einem Buche des Anaxagoras lesen und sagen hörte, dafs die Vernunft es ist, die alles ordnet und die Ursache von allem ist, und er hat geglaubt, dafs unter dieser Voraussetzung die Vernunft, die alles ordne, auch

1) Vergl. oben S. 14.

alles und jedes einzelne möglichst gut mache. Wenn also einer die Ursache von jeglichem auffinden wolle, wie es entsteht oder vergeht oder besteht, so müsse er in betreff desselben auffinden, wie es am besten für dasselbe ist zu sein oder irgend etwas anderes zu leiden oder zu thun. Auf grund dieser Auffassung dürfe der Mensch nichts anderes ins Auge fassen als das Beste. Und so habe er mit Freuden geglaubt, einen Lehrer der Ursache von den Dingen nach seinem Sinne gefunden zu haben, den Anaxagoras, und dafs er ihm angeben werde, zunächst ob die Erde flach oder gekrümmt sei, und wenn er dies angegeben habe, dafs er aufserdem die Ursache näher angeben werde und die Notwendigkeit durch Angabe des Besseren, dafs es besser war, dafs sie so sei; und wenn er sagte, dafs sie in der Mitte sei, dafs er aufserdem ausführen werde, dafs es besser war, dafs sie in der Mitte ist. Und so befand er sich denn auch betreffs der Sonne in derselben Verfassung, indem er in derselben Weise Belehrung suchte, und betreffs des Mondes und der übrigen Sterne, rücksichtlich ihrer gegenseitigen Schnelligkeit und Wendungen und der übrigen Zustände, wie denn es besser ist, dafs ein jegliches das thue sowohl als erleide, was es thut oder erleidet. Denn da Anaxagoras sage, von der Vernunft sei alles geordnet, so habe er nie geglaubt, dafs er für die Dinge irgend eine andere Ursache anführen werde, als die, dafs es am besten sei, dafs sie sich so verhalten, wie sie sich verhalten. Er habe also geglaubt, dafs Anaxagoras, indem er einem jeglichen seine Ursache zuweise und allen insgesamt, er das einem jeglichen und das allen gemeinsame Gute nachweisen werde. Und er hätte um vieles nicht diese Hoffnungen hingegeben, sondern ganz eifrig habe er die Bücher genommen und so schnell als möglich gelesen, damit er so schnell als möglich das Beste wüfste und das weniger Gute.

Die ganze Weise der Darstellung macht den Eindruck, dafs hier eigene Auffassungen und Überzeugungen Platos vorliegen, in denen er allerdings zum teil mit seinem Lehrer zusammenstimmte.[1]) Die materiellen Ursachen sind Plato nicht die eigentlichen Ursachen, vielmehr stellt er die Vernunft ausdrücklich an die Spitze der Welt und macht sie zur Ursache alles Guten und Schönen in derselben. Der *κόσμος νοητὸς* des Timäus umfafst die Welt und alle Dinge,

1) Vergl. Susemihl Plat. Forschungen IV in Philologus 20. Jahrg. (1863) S. 226 ff., namentlich S. 236: „Ich habe es stets ausdrücklich gelten lassen, dafs manches von dem, was der Platonische Sokrates uns im Phädon über seine Geistesentwicklung berichtet, neben dem Platon zugleich *den historischen* Sokrates betreffen möge.“

die in ihr sind, aber in der Form von Begriffen, der Begriff aber enthält das Wesen des Dinges in seiner Vollkommenheit und bestimmt demnach die Existenz desselben so, wie es am besten ist. Das ἀγαθόν, dessen Aufsuchung für die einzelnen Dinge sowohl als für die Gesamtheit derselben, für die Welt, Sokrates hier verlangt, ist in der Idee gegeben. Mit der Erkenntnis des κόσμος νοητὸς wäre der hier gestellten Forderung vollkommen genüge geschehen. Damit stimmt es auch, dafs gesagt wird, Anaxagoras hätte nachweisen müssen, dafs es für die Erde besser war flach oder gekrümmt zu sein, und dafs es für sie besser war in der Mitte zu sein. Der κόσμος νοητὸς geht eben dem κόσμος αἰσθητὸς vorher, oder mit andern Worten, der schöpferische Gedanke Gottes ist früher als das Geschaffene. Wir werden hier recht lebhaft an das ἦν in dem Aristotelischen Terminus τὸ τί ἦν εἶναι erinnert. Und auch noch in anderer Weise zeigt sich hier eine Abhängigkeit des Stagiriten von seinem Lehrer. Nach Aristoteles mufs zunächst die Thatsache, das ὅτι, festgestellt werden, und dem folgt das διότι, die Frage nach dem Grunde. Genau dasselbe Verfahren verlangt hier Sokrates.

In der wundervollen Hoffnung, mit der Sokrates die Philosophie des Anaxagoras erfüllt hatte, hat er sich bald vollkommen getäuscht gesehen. Denn als er weiter las, da sah er, dafs der Mann die Vernunft gar nicht brauchte und für die Ordnung der Dinge überhaupt nicht irgend welche Ursachen angab, sondern Teile von Luft und Äther und Wasser als Ursachen betrachtete und vieles andere Seltsame. Und die Weise des Anaxagoras die Dinge zu betrachten kam ihm gerade so vor, wie wenn jemand sagte: „Sokrates thut alles was er thut wegen der Vernunft“, und dann, wenn er die Ursachen für jegliches von dem was er thue anzugeben versuchte, sagte, dafs er deswegen jetzt hier im Gefängnis sitze, weil sein Körper aus Knochen und Sehnen bestehe und die Knochen hart seien und von einander gesondert Gelenke hätten, die Sehnen aber die Fähigkeit besäfsen angespannt und nachgelassen zu werden, indem sie die Knochen rings umfafsten in Verbindung mit den Fleischteilen und der die genannten Teile umhüllenden Haut. Indem nun die Knochen in ihren Gelenken schwebten, machten ihn die Sehnen durch Nachlassen und Anspannen fähig jetzt seine Glieder zu biegen, und deswegen sitze er hier mit gebogenen Knieen. Anaxagoras verfahre ebenso, wie wenn jemand dafür, dafs Sokrates sich mit seinen Freunden unterrede, gleichfalls Ursachen von der Art nenne, Laute und Teile von Luft und

Gehör und tausenderlei solche Dinge, die wahrhaften Ursachen aber anzugeben vernachlässigte, nämlich dafs, da es den Athenern besser geschienen habe ihn zu verurteilen, deswegen eben auch nach seiner Überzeugung es für ihn besser sei hier zu sitzen und gerechter zu bleiben und der Strafe sich zu unterziehen, die sie verlangt hätten. Denn schon längst wären seine Sehnen und Knochen in Megara oder Böotien, in Bewegung gesetzt von der Vorstellung des Besten, wenn er es nicht für gerechter und schöner hielte, anstatt zu fliehen und davon zu laufen, der Strafe sich zu unterziehen, die ihm die Stadt auferlege. Dergleichen Dinge wie Knochen und Sehnen als Ursachen zu bezeichnen, sei allzu ungereimt, wer aber sage, dafs er ohne den Besitz solcher Mittel nicht im stande sei zu thun was ihm als das Richtige erschienen, der dürfte die Wahrheit sagen; dafs er aber das was er thue wegen jener (materiellen) Mittel thue und noch dazu indem er dabei mit Vernunft handle, und nicht wegen der Wahl des Besten, das wäre eine vielfache und grofse Leichtfertigkeit der Rede und bekunde einen Mangel an Fähigkeit zu unterscheiden, dafs etwas anderes die wahrhafte Ursache ist, und etwas anderes das, ohne welches die (wahre) Ursache niemals Ursache sein, d. h. sich nicht als Ursache bethätigen kann.

So ist also für das Thun des Menschen, soweit es ein vernünftiges ist, der Gedanke das Erste und das Bestimmende, und ebenso für das Werden der Welt und in der Welt. Der Gedanke Gottes enthält das Ding in seiner Vollkommenheit und Zweckmäfsigkeit. Plato bezeichnet also hier als die höchste Aufgabe der Weltbetrachtung die Erforschung der Gedanken Gottes, welche die Welt und die Dinge in ihr konstituieren. Denn ist die Vernunft der Urgrund der Dinge, so mufs das Wesen derselben und damit ihre Zweckmäfsigkeit und relative Vollkommenheit, oder um mit Plato zu reden, ihre Güte ihren Grund in den Gedanken dieser Vernunft haben, und die materiellen Ursachen können nur die Mittel sein, um diese Gedanken in der Sinnenwelt zur Darstellung zu bringen. Diese Weise der Betrachtung begegnet uns im Timäus wieder. Der Gedanke des Anaxagoras, dafs die (göttliche) Vernunft der Grund der Dinge sei, wird also von Plato als vollkommen richtig festgehalten, aber Anaxagoras ist bei dem Versuche die hiermit gestellte Aufgabe zu lösen von der Betrachtung der Dinge ausgegangen und ist bei der Aufsuchung der materiellen Ursachen stehen geblieben, daher hat er die Lösung des Problems verfehlt, und auch Plato ist aufser stande gewesen auf diesem Wege der

Aufgabe zu genügen und hat auch bei keinem andern ausreichende Belehrung darüber finden können. Plato ist eben, wie im folgenden Kapitel direkt ausgesprochen wird, bei dieser Forschung gleichfalls zunächst von den Dingen selbst ausgegangen und hat es versucht durch die Betrachtung dieser das bezeichnete Ziel zu erreichen. Aber diese Weise der Forschung hat ihn nur immer mehr verwirrt und hat seine Erkenntnis immer mehr beeinträchtigt; mit vollen Segeln hatte er dem Ziele zugestrebt, aber auf diese Weise hatte er es verfehlt und sich so genötigt gesehen die Segel einzuziehen und zur mühsamen, aber gewisseren Ruderarbeit seine Zuflucht zu nehmen, d. h. er hat seine Zuflucht zu den Begriffen genommen und das wahre Wesen der Dinge in diesen zu erforschen gesucht. Er nimmt fortan jedesmal einen Begriff an, den er für einen in sich gewissen erachtet, und was ihm mit diesem übereinzustimmen scheint, das nimmt er als wahr an, sowohl rücksichtlich der Ursache als auch alles andern Seienden, was aber nicht, als nicht wahr. Plato erklärt, dafs er damit nichts Neues sage, sondern etwas, wovon er immer sowohl bei andern Gelegenheiten als auch in dem voraufgegangenen Gespräche unaufhörlich geredet habe, dafs er damit zu jenen so viel besprochenen Dingen zurückkehre, zu der Annahme, dafs es etwas Schönes an sich gebe und etwas Gutes und Grofses an sich und sofort. Wenn ihm das zugegeben wird, dann hofft er, dafs er von hier aus die Ursache nachweisen werde und auffinden, dafs die Seele unsterblich ist.

Also da wo Plato an den Schlufsbeweis für die Unsterblichkeit der Seele geht, an den Beweis, dem er ganz offenbar selbst die gröfste Sicherheit beimifst, da nimmt er den Standpunkt ein, den er auch im Philebus als das Fundament der philosophischen Spekulation bestimmt. Es giebt Begriffe im menschlichen Geiste, denen Wahrheit zukommt unter der Voraussetzung, dafs sie absolut wahre Existenzen, die Ideen, zum Gegenstande haben. Was mit diesen Begriffen übereinstimmt, das ist wahr, denn durch die Übereinstimmung mit diesen Begriffen stimmt es zugleich mit den Ideen überein.[1]) Und diese Weise der Betrachtung führt zu dem ge-

1) Über die Verschiedenheit der Begriffe in uns und der Ideen s. oben S. 58 ff. Vergl. Susemihl a. a. O. S. 230: „Die Seinspotenzen selbst sind das Urbild, das sich aber minder getrübt in den subjektiven Begriffen des denkenden Geistes als in den gleichnamigen objektiven Dingen der Erscheinungswelt offenbart, das reiner von jenen als von diesen wiedergespiegelt wird, das in jenen ein ähnlicheres Abbild hat als in diesen.“ Jackson in Journal of Philology Vol. X. p. 136 bestimmt

[redacted]



forderten Resultate, zur Erkenntnis der Idee und damit zur Erkenntnis des Wesens der Dinge und des Guten in ihnen, mit andern Worten zur Erkenntnis der die Dinge konstituierenden Gedanken Gottes. So führt in dem Folgenden die Betrachtung des Begriffs der Seele zu der Erkenntnis, dafs die Seele ein unzerstörbares Lebensprincip ist. Darin aber besteht ihr *ἀγαθόν*, das ist ihr Zweck, das soll sie nach ihrer Idee, d. h. nach dem ihr zu grunde liegenden Gedanken Gottes sein. Das w a r die Seele, noch ehe sie von Gott bereitet wurde.

So ist der eigentliche Grund der Dinge in ihren Begriffen oder Ideen zu suchen. Ist aufser dem Schönen an sich etwas schön, so kommt ihm diese Eigenschaft lediglich dadurch zu, dafs es an dem Schönen an sich teil hat. Wenn z. B. ein Gemälde schön ist, so ist der eigentliche und letzte Grund hiervon nicht in den Gestalten und Farben zu suchen, sondern darin, dafs das Gemälde teil hat an dem Schönen an sich, d. h. darin, dafs der Maler bei der Konception des Gemäldes von der Idee des Schönen beherrscht war, oder was dasselbe ist, dafs die Konception des Gemäldes bestimmt ist durch die Idee des Schönen. Damit bekommt das nach jener Konception ausgeführte Gemälde selbst Anteil an der Idee des Schönen. Figuren und Farben sind nicht der eigentliche Grund, sondern realisierende Mittel, die darum aufser betracht bleiben, wo nach dem eigentlichen Grunde gefragt wird.[1]) Nehmen wir noch ein anderes Beispiel! Ein Cylinder, den der Mechanikus gefertigt hat, ist nur in soweit Cylinder, als er teil hat an dem Cylinder an sich, d. h. als er dem mathematischen Begriffe des Cylinders entspricht. Der Mechaniker mufs ihn im Hinblick auf diesen Begriff bereiten und das Metall so gestalten, dafs die Form

---

den Unterschied zwischen der Idee und dem entsprechenden Begriffe folgendermafsen: „In the case of every group of particulars to which we give the same name, we assume the separate existence of an idea in which these particulars participate. This idea is the whole completed connotation of the name, as it would be understood by omniscience, hypostasized. Now the general notion is the connotation of the name as we imperfectly unterstand it, not hypostasized. For example, the idea of sulphur is, hypostasized, the whole sum of the properties, known and unknown, which are common to specimens of sulphur: the general notion of sulphur includes, not hypostasized, so many of these as are known to. The general notion is therefore not the idea, nor a correct and complete representation of the idea, but an incorrect and incomplete representation of it." — P. 137: „as an image of the sun is to the sun, so are λόγοι to ὄντα."

1) 100 D.

desselben jenem Begriffe so viel als möglich entspricht. So ist der mathematische Cylinder der eigentliche Grund des materiellen Cylinders, und so mufs auf die Frage nach dem wahren Grunde des materiellen Cylinders geantwortet werden: „Sein Grund ist der Cylinder an sich.“ Auf welche Weise der Mechanikus es bewerkstelligt, dafs der materielle Cylinder dem Begriffe des Cylinders entspricht, oder mit Platonischer Ausdrucksweise, Anteil bekommt an dem Cylinder an sich, das kommt bei der Frage nach dem eigentlichen Grunde gar nicht in betracht, es kommt also für diese Frage auch nicht in betracht, auf welche Weise denn das Ding an sich bewirkt, dafs das werdende Ding teil an ihm erhält, ob dadurch dafs das Ding an sich anwesend in ihm wird oder eine Gemeinschaft mit ihm eingeht oder sonst wie an es herankommt.[1]) Denn diese Frage hängt zusammen mit der Frage nach der Weise, wie das konkrete Ding wird. Das Gute im Gebiete des Seins ist der Grund des Guten im Gebiete des Werdens. Diese Weise der Betrachtung ist für Plato ein sicheres und genügendes Fundament für den darauf zu erbauenden Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, und da er hier vollkommen sicher gehen will, vermeidet er es über diese nach seiner Überzeugung unbedingt gewisse Grundlage der Spekulation hinauszugehen. Es kann also aus dieser Stelle nicht mit Sicherheit geschlossen werden, dafs Plato zur Zeit der Abfassung des Phädon sich über diese Frage nicht klar gewesen sei oder gar überhaupt diese Frage zu keiner Entscheidung gebracht habe. Bleiben wir bei unserer Stelle im Phädon stehen, so acceptiert Plato von der Lehre des Anaxagoras mit grofser Freude das eine, dafs die Vernunft das Princip der Welt ist. Dann bleibt nichts weiter übrig als anzunehmen, dafs die Ideen mit der Vernunft, d. h. mit der göttlichen Vernunft gegeben sind. Die Ideen können dann nichts anderes sein als der Inhalt der göttlichen Vernunft, den Inhalt der Vernunft oder des Geistes aber können wir uns doch nur in der Form von Gedanken denken. Demnach sind die Ideen Gedanken Gottes, und da die Transcen-

---

1) 100 D: *ἀλλ' ἐάν τίς μοι λέγῃ δι' ὅ τι καλόν ἐστιν ὁτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ, ταράττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι, τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία [εἴτε] ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη.* So M. Schanz. Badham Rhein. Mus. XXVIII S. 174 giebt die letzten Worte in folgender Form: *ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ [εἴτε] παρουσίᾳ εἴτε κοινωνίᾳ εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένῃ.*

denz der Ideen auf das bestimmteste von Plato gelehrt wird, so müssen wir diese als im Geiste Gottes verharrend denken. So ist der *νοῦς*, der nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Philebus, dem wir den Timäus und die Republik mit vollem Grunde anreihen können, die Ursache oder das Bewirkende, also die causa efficiens ist, zugleich die causa formalis und causa finalis. Die materielle Ursache ist nicht eigentliche Ursache, denn sie ist nicht das Bestimmende, sondern das Dienende, und so ergiebt sich auch von hier aus als die Spitze der Platonischen Philosophie die Anschauung, die Simplicius als die in der Platonischen Schule herrschende mit den Worten überliefert: *δηλοῖ γὰρ ὡς ὃν τρόπον τὸ αἴτιον κυρίως καὶ διαφέροντι τρόπῳ τὸ ποιοῦν ἐστιν, οὕτω καὶ ἡ ἀρχή, ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἀρχή. ὃ καὶ τοῖς περὶ Πλάτωνα ἐλέγετο μία ὅτι εἴη ἀρχή.*

So folgt also auch aus der behandelten Stelle des Phädon, dafs die Idee in dem *νοῦς*, also in der *αἰτία* des Philebus gegeben ist. Entgegenstehende Ansichten sind in unserer Abhandlung selbst stillschweigend berücksichtigt, mit einer jedoch, die uns erst nach Abschlufs unserer Erörterungen und nach Einsendung des Manuskriptes bekannt geworden ist, müssen wir uns hier noch auseinandersetzen. Der englische Gelehrte Jackson hat nachzuweisen gesucht, dafs die Idee in dem *μικτὸν* des Philebus gegeben sei. Die Platonischen Abhandlungen des genannten Gelehrten werden auch von einem so gründlichen Kenner der Platonischen Philosophie wie Susemihl sehr gerühmt und mit vollem Rechte. Wir müssen daher auf diese Ansicht etwas näher eingehen, um so mehr, da doch hier eine Verschiedenheit in der Grundauffassung vorzuliegen scheint und demnach die Annahme gerechtfertigt ist, dafs durch die Erörterungen Jacksons unsere Auffassung der Platonischen Metaphysik in ihrem Grunde erschüttert sei.

Jackson unterscheidet eine frühere und eine spätere Form der Ideenlehre, von denen die letztere durch die Dialoge Philebus und Parmenides repräsentiert werde. In dieser letzteren Form nun gehören die Ideen nach seiner Ansicht als fixed types hinein in die Gattung des *μικτόν*. Da das Journal of Philology, welches die betreffenden Abhandlungen des englischen Gelehrten enthält, doch nicht jedermann zur Hand ist (ich selbst verdanke die Benutzung derselben der Güte des Herrn Professor Susemihl), so ist es wohl gut, wenn ich hier einige Stellen in gröfserem Umfange zum Abdrucke bringe, welche geeignet erscheinen, jene Anschauung deutlich zu machen. In der Abhandlung Plato's later theor

desselben jenem Begriffe so viel als möglich entspricht. So ist der mathematische Cylinder der eigentliche Grund des materiellen Cylinders, und so mufs auf die Frage nach dem wahren Grunde des materiellen Cylinders geantwortet werden: „Sein Grund ist der Cylinder an sich.“ Auf welche Weise der Mechanikus es bewerkstelligt, dafs der materielle Cylinder dem Begriffe des Cylinders entspricht, oder mit Platonischer Ausdrucksweise, Anteil bekommt an dem Cylinder an sich, das kommt bei der Frage nach dem eigentlichen Grunde gar nicht in betracht, es kommt also für diese Frage auch nicht in betracht, auf welche Weise denn das Ding an sich bewirkt, dafs das werdende Ding teil an ihm erhält, ob dadurch dafs das Ding an sich anwesend in ihm wird oder eine Gemeinschaft mit ihm eingeht oder sonst wie an es herankommt.[1]) Denn diese Frage hängt zusammen mit der Frage nach der Weise, wie das konkrete Ding wird. Das Gute im Gebiete des Seins ist der Grund des Guten im Gebiete des Werdens. Diese Weise der Betrachtung ist für Plato ein sicheres und genügendes Fundament für den darauf zu erbauenden Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, und da er hier vollkommen sicher gehen will, vermeidet er es über diese nach seiner Überzeugung unbedingt gewisse Grundlage der Spekulation hinauszugehen. Es kann also aus dieser Stelle nicht mit Sicherheit geschlossen werden, dafs Plato zur Zeit der Abfassung des Phädon sich über diese Frage nicht klar gewesen sei oder gar überhaupt diese Frage zu keiner Entscheidung gebracht habe. Bleiben wir bei unserer Stelle im Phädon stehen, so acceptiert Plato von der Lehre des Anaxagoras mit großer Freude das eine, dafs die Vernunft das Princip der Welt ist. Dann bleibt nichts weiter übrig als anzunehmen, dafs die Ideen mit der Vernunft, d. h. mit der göttlichen Vernunft gegeben sind. Die Ideen können dann nichts anderes sein als der Inhalt der göttlichen Vernunft, den Inhalt der Vernunft oder des Geistes aber können wir uns doch nur in der Form von Gedanken denken. Demnach sind die Ideen Gedanken Gottes, und da die Transcen-

---

1) 100 D: *ἀλλ' ἐάν τίς μοι λέγῃ δι' ὅ τι καλόν ἐστιν ὁτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ, ταράττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι, τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία [εἴτε] ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη.* So M. Schanz. Badham Rhein. Mus. XXVIII S. 174 giebt die letzten Worte in folgender Form: *ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ [εἴτε] παρουσίᾳ εἴτε κοινωνίᾳ εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένῃ.*

denz der Ideen auf das bestimmteste von Plato gelehrt wird, so müssen wir diese als im Geiste Gottes verharrend denken. So ist der *νοῦς*, der nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Philebus, dem wir den Timäus und die Republik mit vollem Grunde anreihen können, die Ursache oder das Bewirkende, also die causa efficiens ist, zugleich die causa formalis und causa finalis. Die materielle Ursache ist nicht eigentliche Ursache, denn sie ist nicht das Bestimmende, sondern das Dienende, und so ergiebt sich auch von hier aus als die Spitze der Platonischen Philosophie die Anschauung, die Simplicius als die in der Platonischen Schule herrschende mit den Worten überliefert: *δηλοῖ γὰρ ὡς ὃν τρόπον τὸ αἴτιον κυρίως καὶ διαφέροντι τρόπῳ τὸ ποιοῦν ἐστιν, οὕτω καὶ ἡ ἀρχή, ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἀρχή. ὃ καὶ τοῖς περὶ Πλάτωνα ἐλέγετο μία ὅτι εἴη ἀρχή.*

So folgt also auch aus der behandelten Stelle des Phädon, dafs die Idee in dem *νοῦς*, also in der *αἰτία* des Philebus gegeben ist. Entgegenstehende Ansichten sind in unserer Abhandlung selbst stillschweigend berücksichtigt, mit einer jedoch, die uns erst nach Abschlufs unserer Erörterungen und nach Einsendung des Manuskriptes bekannt geworden ist, müssen wir uns hier noch auseinandersetzen. Der englische Gelehrte Jackson hat nachzuweisen gesucht, dafs die Idee in dem *μικτὸν* des Philebus gegeben sei. Die Platonischen Abhandlungen des genannten Gelehrten werden auch von einem so gründlichen Kenner der Platonischen Philosophie wie Susemihl sehr gerühmt und mit vollem Rechte. Wir müssen daher auf diese Ansicht etwas näher eingehen, um so mehr, da doch hier eine Verschiedenheit in der Grundauffassung vorzuliegen scheint und demnach die Annahme gerechtfertigt ist, dafs durch die Erörterungen Jacksons unsere Auffassung der Platonischen Metaphysik in ihrem Grunde erschüttert sei.

Jackson unterscheidet eine frühere und eine spätere Form der Ideenlehre, von denen die letztere durch die Dialoge Philebus und Parmenides repräsentiert werde. In dieser letzteren Form nun gehören die Ideen nach seiner Ansicht als fixed types hinein in die Gattung des *μικτόν*. Da das Journal of Philology, welches die betreffenden Abhandlungen des englischen Gelehrten enthält, doch nicht jedermann zur Hand ist (ich selbst verdanke die Benutzung derselben der Güte des Herrn Professor Susemihl), so ist es wohl gut, wenn ich hier einige Stellen in gröfserem Umfange zum Abdrucke bringe, welche geeignet erscheinen, jene Anschauung deutlich zu machen. In der Abhandlung Plato's later theory

ideas, Journal of Philology Vol. X. p. 282 sagt Jackson: „The μικτὸν then includes two orders of existence which we shall do well to discriminate: (a) certain fixed types which result each from the union of the appropriate ποσὸν with the ἄπειρον in question; for example, health, music, harmony, equable temperature, beauty, strength, virtue; (b) any thing which results from the union of a ποσόν, more or less approximating to the appropriate ποσόν, with the ἄπειρον in question, and consequently approaches more or less to the one fixed type.“ Auf S. 283 heifst es sodann: „Now the idea as we know it in the republic and the Phaedo — existing at once separately and in a multitude of particulars — is certainly not to be found in the μικτόν. We have seen however that there are in it (a) certain fixed types resulting each from the union of the appropriate ποσὸν with the ἄπειρον in question, and (b) side by side with each type a divergent multitude, resulting each from the union of a ποσόν, more or less approximating to the ποσὸν of the type, with the ἄπειρον in question. The fixed types are then just what the Ones spoken of at 15 B were supposed to be — μονάδες τινὲς ἀληθῶς οὖσαι, whilst the relation of the fixed type to the μικτὰ congregated about it presents no difficulty such as that which the relation of the idea to its participant particulars, as originally conceived, was found necessarily to involve. May we not conclude that Plato meets the difficulty formulated at 15 B by modifying his conception of the idea, and that the fixed types which we have discovered in the μικτὸν are the reconstituted ideas? If so, the idea is still eternal, immutable; it is still perfect, separately existent; it is still the proper object of knowledge. It is too, in a stricter sense than ever before, a One: for, whereas according to the earlier theory it was either divided or multiplied amongst particulars, its unity is now never sacrificed.“ — P. 284: „Thus the relation of the particular to the idea is now no more than resemblance to a type, the causal function of the idea as conceived in the republic and the Phaedo having been transferred to the two elements into which the particular, in common with the idea itself, has been analyzed.“

„In fact, the doctrine briefly but precisely declared in the passages quoted at the outset from the republic 596 A and the Phaedo 100 C, has now been superseded by a doctrine which finds expression, as brief, but also, I think, as precise, in two mutually complementary passages, the one from the Parmenides 132 C,

the other from the Philebus 27 B: (1) *ἀλλ', ὦ Παρμενίδη, μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν· τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα.* (2) *Πρῶτον μὲν τοίνυν ἄπειρον λέγω, δεύτερον δὲ πέρας, ἔπειτ' ἐκ τούτων τρίτον μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν. τὴν δὲ τῆς μίξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως τέταρτον λέγων ἆρα μὴ πλημμελοίην ἄν τι; Π. Καὶ πῶς;*"

Dieser Auffassung gegenüber erheben sich zunächst grofse Bedenken. Wenn die Idee in die Kategorie des *μικτὸν* gehört, so ist sie eine *γεγενημένη οὐσία*[1]) und damit nicht Princip, sondern das Resultat eines Werdeprozesses.[2]) Die Idee wird damit also der Welt des Werdens zugewiesen, während sie doch nach Platos ausdrücklichsten Erklärungen der Welt des Seins angehört, sie hört auf ewig und unveränderlich zu sein, während doch Jackson selbst diese Eigenschaften der Idee auch für die von ihm statuierte spätere Form der Ideenlehre festhält. So erscheint die Auffassung Jacksons als eine reine Unmöglichkeit. Und doch würden wir dem scharfsinnigen Gelehrten grofses Unrecht thun, wollten wir ihm diese Widersprüche aufbürden. Jackson hat das *μικτόν*, welches man allerdings zunächst von der Erscheinungswelt verstehen mufs, hier offenbar im logischen Sinne genommen. Wir haben bereits gesehen, dafs nach den Angaben des Aristoteles Plato lehrte, die Ideen bestünden aus dem *ἕν* und aus dem *μέγα καὶ μικρόν*. Es ist nun allerdings richtig, dafs diese Lehre in den Platonischen Dialogen sich nicht findet, auch nicht im Philebus, doch erscheint auch hier die Einheit der Idee nicht als eine starre und unterschiedslose. So kann auch die Idee als ein *μικτὸν* gefafst werden, insofern als der Begriff aus einer einheitlichen Verbindung von Merkmalen besteht, aber diese Verknüpfung oder Mischung ist eine logische, keine physische. Aber auch so bleibt die Idee, wenn sie einmal dem *μικτὸν* zugewiesen wird, eine *γεγενημένη οὐσία*. Das erkennt aber auch Jackson ausdrücklich an, wenn er Vol. X. p. 283 sagt: „in the Philebus both the idea and the particular come into the being through the coniunction of two elements, an indefinite matter and a limitant quantity." Er leitet die Existenz der Ideen im Anschlusse an die Republik von dem höchsten Gute ab, indem er X. p. 145 sagt: „the scale of hypothetical or unproved *λόγοι* converges and culminates in the *ἀρχὴ*

1) Phileb. 27 B: *ἔπειτ' ἐκ τούτων τρίτον μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν.*

2) Vergl. oben S. 77.

die in ihr sind, aber in der Form von Begriffen, der Begriff al
enthält das Wesen des Dinges in seiner Vollkommenheit und I
stimmt demnach die Existenz desselben so, wie es am besten i
Das ἀγαθόν, dessen Aufsuchung für die einzelnen Dinge sowo
als für die Gesamtheit derselben, für die Welt, Sokrates hier ve
langt, ist in der Idee gegeben. Mit der Erkenntnis des κόσμ
νοητὸς wäre der hier gestellten Forderung vollkommen genüge g
schehen. Damit stimmt es auch, dafs gesagt wird, Anaxagoras hät
nachweisen müssen, dafs es für die Erde besser war flach od
gekrümmt zu sein, und dafs es für sie besser war in der Mit
zu sein. Der κόσμος νοητὸς geht eben dem κόσμος αἰσθητ
vorher, oder mit andern Worten, der schöpferische Gedanke Gott
ist früher als das Geschaffene. Wir werden hier recht lebhaft
das ἦν in dem Aristotelischen Terminus τὸ τί ἦν εἶναι erinne
Und auch noch in anderer Weise zeigt sich hier eine Abhängigk
des Stagiriten von seinem Lehrer. Nach Aristoteles mufs zunäch
die Thatsache, das ὅτι, festgestellt werden, und dem folgt das διό
die Frage nach dem Grunde. Genau dasselbe Verfahren verlan
hier Sokrates.

In der wundervollen Hoffnung, mit der Sokrates die Phil
sophie des Anaxagoras erfüllt hatte, hat er sich bald vollkomme
getäuscht gesehen. Denn als er weiter las, da sah er, dafs de
Mann die Vernunft gar nicht brauchte und für die Ordnung de
Dinge überhaupt nicht irgend welche Ursachen angab, sonder
Teile von Luft und Äther und Wasser als Ursachen betrachtet
und vieles andere Seltsame. Und die Weise des Anaxagoras di
Dinge zu betrachten kam ihm gerade so vor, wie wenn jeman
sagte: „Sokrates thut alles was er thut wegen der Vernunft“, un
dann, wenn er die Ursachen für jegliches von dem was er thu
anzugeben versuchte, sagte, dafs er deswegen jetzt hier im Ge
fängnis sitze, weil sein Körper aus Knochen und Sehnen besteh
und die Knochen hart seien und von einander gesondert Gelenk
hätten, die Sehnen aber die Fähigkeit besäfsen angespannt un
nachgelassen zu werden, indem sie die Knochen rings umfafste
in Verbindung mit den Fleischteilen und der die genannten Tei
umhüllenden Haut. Indem nun die Knochen in ihren Gelenk
schwebten, machten ihn die Sehnen durch Nachlassen und A
spannen fähig jetzt seine Glieder zu biegen, und deswegen si
er hier mit gebogenen Knieen. Anaxagoras verfahre ebenso,
wenn jemand dafür, dafs Sokrates sich mit seinen Freunden unterr
gleichfalls Ursachen von der Art nenne, Laute und Teile von Luft

Gehör und tausenderlei solche Dinge, die wahrhaften Ursachen aber anzugeben vernachlässigte, nämlich dafs, da es den Athenern besser geschienen habe ihn zu verurteilen, deswegen eben auch nach seiner Überzeugung es für ihn besser sei hier zu sitzen und gerechter zu bleiben und der Strafe sich zu unterziehen, die sie verlangt hätten. Denn schon längst wären seine Sehnen und Knochen in Megara oder Böotien, in Bewegung gesetzt von der Vorstellung des Besten, wenn er es nicht für gerechter und schöner hielte, anstatt zu fliehen und davon zu laufen, der Strafe sich zu unterziehen, die ihm die Stadt auferlege. Dergleichen Dinge wie Knochen und Sehnen als Ursachen zu bezeichnen, sei allzu ungereimt, wer aber sage, dafs er ohne den Besitz solcher Mittel nicht im stande sei zu thun was ihm als das Richtige erschienen, der dürfte die Wahrheit sagen; dafs er aber das was er thue wegen jener (materiellen) Mittel thue und noch dazu indem er dabei mit Vernunft handle, und nicht wegen der Wahl des Besten, das wäre eine vielfache und grofse Leichtfertigkeit der Rede und bekunde einen Mangel an Fähigkeit zu unterscheiden, dafs etwas anderes die wahrhafte Ursache ist, und etwas anderes das, ohne welches die (wahre) Ursache niemals Ursache sein, d. h. sich nicht als Ursache bethätigen kann.

So ist also für das Thun des Menschen, soweit es ein vernünftiges ist, der Gedanke das Erste und das Bestimmende, und ebenso für das Werden der Welt und in der Welt. Der Gedanke Gottes enthält das Ding in seiner Vollkommenheit und Zweckmäfsigkeit. Plato bezeichnet also hier als die höchste Aufgabe der Weltbetrachtung die Erforschung der Gedanken Gottes, welche die Welt und die Dinge in ihr konstituieren. Denn ist die Vernunft der Urgrund der Dinge, so mufs das Wesen derselben und damit ihre Zweckmäfsigkeit und relative Vollkommenheit, oder um mit Plato zu reden, ihre Güte ihren Grund in den Gedanken dieser Vernunft haben, und die materiellen Ursachen können nur die Mittel sein, um diese Gedanken in der Sinnenwelt zur Darstellung zu bringen. Diese Weise der Betrachtung begegnet uns im Timäus wieder. Der Gedanke des Anaxagoras, dafs die (göttliche) Vernunft der Grund der Dinge sei, wird also von Plato als vollkommen richtig festgehalten, aber Anaxagoras ist bei dem Versuche die hiermit gestellte Aufgabe zu lösen von der Betrachtung der Dinge ausgegangen und ist bei der Aufsuchung der materiellen Ursachen stehen geblieben, daher hat er die Lösung des Problems verfehlt, und auch Plato ist aufser stande gewesen auf diesem Wege der

Aufgabe zu genügen und hat auch bei keinem andern ausreichende Belehrung darüber finden können. Plato ist oben, wie im folgenden Kapitel direkt ausgesprochen wird, bei dieser Forschung gleichfalls zunächst von den Dingen selbst ausgegangen und hat es versucht durch die Betrachtung dieser das bezeichnete Ziel zu erreichen. Aber diese Weise der Forschung hat ihn nur immer mehr verwirrt und hat seine Erkenntnis immer mehr beeinträchtigt; mit vollen Segeln hatte er dem Ziele zugestrebt, aber auf diese Weise hatte er es verfehlt und sich so genötigt gesehen die Segel einzuziehen und zur mühsamen, aber gewisseren Ruderarbeit seine Zuflucht zu nehmen, d. h. er hat seine Zuflucht zu den Begriffen genommen und das wahre Wesen der Dinge in diesen zu erforschen gesucht. Er nimmt fortan jedesmal einen Begriff an, den er für einen in sich gewissen erachtet, und was ihm mit diesem übereinzustimmen scheint, das nimmt er als wahr an, sowohl rücksichtlich der Ursache als auch alles andern Seienden, was aber nicht, als nicht wahr. Plato erklärt, dafs er damit nichts Neues sage, sondern etwas, wovon er immer sowohl bei andern Gelegenheiten als auch in dem voraufgegangenen Gespräche unaufhörlich geredet habe, dafs er damit zu jenen so viel besprochenen Dingen zurückkehre, zu der Annahme, dafs es etwas Schönes an sich gebe und etwas Gutes und Grofses an sich und sofort. Wenn ihm das zugegeben wird, dann hofft er, dafs er von hier aus die Ursache nachweisen werde und auffinden, dafs die Seele unsterblich ist.

Also da wo Plato an den Schlufsbeweis für die Unsterblichkeit der Seele geht, an den Beweis, dem er ganz offenbar selbst die gröfste Sicherheit beimifst, da nimmt er den Standpunkt ein, den er auch im Philebus als das Fundament der philosophischen Spekulation bestimmt. Es giebt Begriffe im menschlichen Geiste, denen Wahrheit zukommt unter der Voraussetzung, dafs sie absolut wahre Existenzen, die Ideen, zum Gegenstande haben. Was mit diesen Begriffen übereinstimmt, das ist wahr, denn durch die Übereinstimmung mit diesen Begriffen stimmt es zugleich mit den Ideen überein.[1]) Und diese Weise der Betrachtung führt zu dem ge-

1) Über die Verschiedenheit der Begriffe in uns und der Ideen s. oben S. 58 ff. Vergl. Susemihl a. a. O. S. 230: „Die Seinspotenzen selbst sind das Urbild, das sich aber minder getrübt in den subjektiven Begriffen des denkenden Geistes als in den gleichnamigen objektiven Dingen der Erscheinungswelt offenbart, das reiner von jenen als von diesen wiedergespiegelt wird, das in jenen ein ähnlicheres Abbild hat als in diesen.“ Jackson in Journal of Philology Vol. X. p. 136 bestimmt

[redacted]



forderten Resultate, zur Erkenntnis der Idee und damit zur Erkenntnis des Wesens der Dinge und des Guten in ihnen, mit andern Worten zur Erkenntnis der die Dinge konstituierenden Gedanken Gottes. So führt in dem Folgenden die Betrachtung des Begriffs der Seele zu der Erkenntnis, dafs die Seele ein unzerstörbares Lebensprincip ist. Darin aber besteht ihr *ἀγαθόν*, das ist ihr Zweck, das soll sie nach ihrer Idee, d. h. nach dem ihr zu grunde liegenden Gedanken Gottes sein. Das war die Seele, noch ehe sie von Gott bereitet wurde.

So ist der eigentliche Grund der Dinge in ihren Begriffen oder Ideen zu suchen. Ist aufser dem Schönen an sich etwas schön, so kommt ihm diese Eigenschaft lediglich dadurch zu, dafs es an dem Schönen an sich teil hat. Wenn z. B. ein Gemälde schön ist, so ist der eigentliche und letzte Grund hiervon nicht in den Gestalten und Farben zu suchen, sondern darin, dafs das Gemälde teil hat an dem Schönen an sich, d. h. darin, dafs der Maler bei der Konception des Gemäldes von der Idee des Schönen beherrscht war, oder was dasselbe ist, dafs die Konception des Gemäldes bestimmt ist durch die Idee des Schönen. Damit bekommt das nach jener Konception ausgeführte Gemälde selbst Anteil an der Idee des Schönen. Figuren und Farben sind nicht der eigentliche Grund, sondern realisierende Mittel, die darum aufser betracht bleiben, wo nach dem eigentlichen Grunde gefragt wird.[1]) Nehmen wir noch ein anderes Beispiel! Ein Cylinder, den der Mechanikus gefertigt hat, ist nur in soweit Cylinder, als er teil hat an dem Cylinder an sich, d. h. als er dem mathematischen Begriffe des Cylinders entspricht. Der Mechaniker mufs ihn im Hinblick auf diesen Begriff bereiten und das Metall so gestalten, dafs die Form

---

den Unterschied zwischen der Idee und dem entsprechenden Begriffe folgendermafsen: „In the case of every group of particulars to which we give the same name, we assume the separate existence of an idea in which these particulars participate. This idea is the whole completed connotation of the name, as it would be understood by omniscience, hypostasized. Now the general notion is the connotation of the name as we imperfectly unterstand it, not hypostasized. For example, the idea of sulphur is, hypostasized, the whole sum of the properties, known and unknown, which are common to specimens of sulphur: the general notion of sulphur includes, not hypostasized, so many of these as are known to. The general notion is therefore not the idea, nor a correct and complete representation of the idea, but an incorrect and incomplete representation of it." — P. 137: „as an image of the sun is to the sun, so are λόγοι to ὄντα."

1) 100 D.

desselben jenem Begriffe so viel als möglich entspricht. So ist der mathematische Cylinder der eigentliche Grund des materiellen Cylinders, und so mufs auf die Frage nach dem wahren Grunde des materiellen Cylinders geantwortet werden: „Sein Grund ist der Cylinder an sich.“ Auf welche Weise der Mechanikus es bewerkstelligt, dafs der materielle Cylinder dem Begriffe des Cylinders entspricht, oder mit Platonischer Ausdrucksweise, Anteil bekommt an dem Cylinder an sich, das kommt bei der Frage nach dem eigentlichen Grunde gar nicht in betracht, es kommt also für diese Frage auch nicht in betracht, auf welche Weise denn das Ding an sich bewirkt, dafs das werdende Ding teil an ihm erhält, ob dadurch dafs das Ding an sich anwesend in ihm wird oder eine Gemeinschaft mit ihm eingeht oder sonst wie an es herankommt.[1]) Denn diese Frage hängt zusammen mit der Frage nach der Weise, wie das konkrete Ding wird. Das Gute im Gebiete des Seins ist der Grund des Guten im Gebiete des Werdens. Diese Weise der Betrachtung ist für Plato ein sicheres und genügendes Fundament für den darauf zu erbauenden Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, und da er hier vollkommen sicher gehen will, vermeidet er es über diese nach seiner Überzeugung unbedingt gewisse Grundlage der Spekulation hinauszugehen. Es kann also aus dieser Stelle nicht mit Sicherheit geschlossen werden, dafs Plato zur Zeit der Abfassung des Phädon sich über diese Frage nicht klar gewesen sei oder gar überhaupt diese Frage zu keiner Entscheidung gebracht habe. Bleiben wir bei unserer Stelle im Phädon stehen, so acceptiert Plato von der Lehre des Anaxagoras mit grofser Freude das eine, dafs die Vernunft das Princip der Welt ist. Dann bleibt nichts weiter übrig als anzunehmen, dafs die Ideen mit der Vernunft, d. h. mit der göttlichen Vernunft gegeben sind. Die Ideen können dann nichts anderes sein als der Inhalt der göttlichen Vernunft, den Inhalt der Vernunft oder des Geistes aber können wir uns doch nur in der Form von Gedanken denken. Demnach sind die Ideen Gedanken Gottes, und da die Transcen-

1) 100 D: *ἀλλ' ἐάν τίς μοι λέγῃ δι' ὅ τι καλόν ἐστιν ὁτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ, ταράττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι, τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία [εἴτε] ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη.* So M. Schanz. Badham Rhein. Mus. XXVIII S. 174 giebt die letzten Worte in folgender Form: *ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ [εἴτε] παρουσία εἴτε κοινωνίᾳ εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη.*

denz der Ideen auf das bestimmteste von Plato gelehrt wird, so müssen wir diese als im Geiste Gottes verharrend denken. So ist der *νοῦς*, der nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Philebus, dem wir den Timäus und die Republik mit vollem Grunde anreihen können, die Ursache oder das Bewirkende, also die causa efficiens ist, zugleich die causa formalis und causa finalis. Die materielle Ursache ist nicht eigentliche Ursache, denn sie ist nicht das Bestimmende, sondern das Dienende, und so ergiebt sich auch von hier aus als die Spitze der Platonischen Philosophie die Anschauung, die Simplicius als die in der Platonischen Schule herrschende mit den Worten überliefert: *δηλοῖ γὰρ ὡς ὃν τρόπον τὸ αἴτιον κυρίως καὶ διαφέροντι τρόπῳ τὸ ποιοῦν ἐστιν, οὕτω καὶ ἡ ἀρχή, ἡ δὲ ὕλη οὐκ ἀρχή. ὃ καὶ τοῖς περὶ Πλάτωνα ἐλέγετο μία ὅτι εἴη ἀρχή.*

So folgt also auch aus der behandelten Stelle des Phädon, dafs die Idee in dem *νοῦς*, also in der *αἰτία* des Philebus gegeben ist. Entgegenstehende Ansichten sind in unserer Abhandlung selbst stillschweigend berücksichtigt, mit einer jedoch, die uns erst nach Abschlufs unserer Erörterungen und nach Einsendung des Manuskriptes bekannt geworden ist, müssen wir uns hier noch auseinandersetzen. Der englische Gelehrte Jackson hat nachzuweisen gesucht, dafs die Idee in dem *μικτὸν* des Philebus gegeben sei. Die Platonischen Abhandlungen des genannten Gelehrten werden auch von einem so gründlichen Kenner der Platonischen Philosophie wie Susemihl sehr gerühmt und mit vollem Rechte. Wir müssen daher auf diese Ansicht etwas näher eingehen, um so mehr, da doch hier eine Verschiedenheit in der Grundauffassung vorzuliegen scheint und demnach die Annahme gerechtfertigt ist, dafs durch die Erörterungen Jacksons unsere Auffassung der Platonischen Metaphysik in ihrem Grunde erschüttert sei.

Jackson unterscheidet eine frühere und eine spätere Form der Ideenlehre, von denen die letztere durch die Dialoge Philebus und Parmenides repräsentiert werde. In dieser letzteren Form nun gehören die Ideen nach seiner Ansicht als fixed types hinein in die Gattung des *μικτόν*. Da das Journal of Philology, welches die betreffenden Abhandlungen des englischen Gelehrten enthält, doch nicht jedermann zur Hand ist (ich selbst verdanke die Benutzung derselben der Güte des Herrn Professor Susemihl), so ist es wohl gut, wenn ich hier einige Stellen in gröfserem Umfange zum Abdrucke bringe, welche geeignet erscheinen, jene Anschauung deutlich zu machen. In der Abhandlung Plato's later theory of

ideas, Journal of Philology Vol. X. p. 282 sagt Jackson: „The μικτὸν then includes two orders of existence which we shall do well to discriminate: (a) certain fixed types which result each from the union of the appropriate ποσὸν with the ἄπειρον in question; for example, health, music, harmony, equable temperature, beauty, strength, virtue; (b) any thing which results from the union of a ποσόν, more or less approximating to the appropriate ποσόν, with the ἄπειρον in question, and consequently approaches more or less to the one fixed type." Auf S. 283 heifst es sodann: „Now the idea as we know it in the republic and the Phaedo — existing at once separately and in a multitude of particulars — is certainly not to be found in the μικτόν. We have seen however that there are in it (a) certain fixed types resulting each from the union of the appropriate ποσὸν with the ἄπειρον in question, and (b) side by side with each type a divergent multitude, resulting each from the union of a ποσόν, more or less approximating to the ποσὸν of the type, with the ἄπειρον in question. The fixed types are then just what the Ones spoken of at 15 B were supposed to be — μονάδες τινὲς ἀληθῶς οὖσαι, whilst the relation of the fixed type to the μικτὰ congregated about it presents no difficulty such as that which the relation of the idea to its participant particulars, as originally conceived, was found necessarily to involve. May we not conclude that Plato meets the difficulty formulated at 15 B by modifying his conception of the idea, and that the fixed types which we have discovered in the μικτὸν are the reconstituted ideas? If so, the idea is still eternal, immutable; it is still perfect, separately existent; it is still the proper object of knowledge. It is too, in a stricter sense than ever before, a One: for, whereas according to the earlier theory it was either divided or multiplied amongst particulars, its unity is now never sacrificed." — P. 284: „Thus the relation of the particular to the idea is now no more than resemblance to a type, the causal function of the idea as conceived in the republic and the Phaedo having been transferred to the two elements into which the particular, in common with the idea itself, has been analyzed."

„In fact, the doctrine briefly but precisely declared in the passages quoted at the outset from the republic 596 A and the Phaedo 100 C, has now been superseded by a doctrine which finds expression, as brief, but also, I think, as precise, in two mutually complementary passages, the one from the Parmenides 132 C,

the other from the Philebus 27 B: (1) *ἀλλ', ὦ Παρμενίδη, μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν· τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα.* (2) *Πρῶτον μὲν τοίνυν ἄπειρον λέγω, δεύτερον δὲ πέρας, ἔπειτ' ἐκ τούτων τρίτον μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν. τὴν δὲ τῆς μίξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως τέταρτον λέγων ἆρα μὴ πλημμελοίην ἄν τι; Π. Καὶ πῶς;*"

Dieser Auffassung gegenüber erheben sich zunächst grofse Bedenken. Wenn die Idee in die Kategorie des *μικτὸν* gehört, so ist sie eine *γεγενημένη οὐσία*[1]) und damit nicht Princip, sondern das Resultat eines Werdeprozesses.[2]) Die Idee wird damit also der Welt des Werdens zugewiesen, während sie doch nach Platos ausdrücklichsten Erklärungen der Welt des Seins angehört, sie hört auf ewig und unveränderlich zu sein, während doch Jackson selbst diese Eigenschaften der Idee auch für die von ihm statuierte spätere Form der Ideenlehre festhält. So erscheint die Auffassung Jacksons als eine reine Unmöglichkeit. Und doch würden wir dem scharfsinnigen Gelehrten grofses Unrecht thun, wollten wir ihm diese Widersprüche aufbürden. Jackson hat das *μικτόν*, welches man allerdings zunächst von der Erscheinungswelt verstehen mufs, hier offenbar im logischen Sinne genommen. Wir haben bereits gesehen, dafs nach den Angaben des Aristoteles Plato lehrte, die Ideen bestünden aus dem *ἕν* und aus dem *μέγα καὶ μικρόν*. Es ist nun allerdings richtig, dafs diese Lehre in den Platonischen Dialogen sich nicht findet, auch nicht im Philebus, doch erscheint auch hier die Einheit der Idee nicht als eine starre und unterschiedslose. So kann auch die Idee als ein *μικτὸν* gefafst werden, insofern als der Begriff aus einer einheitlichen Verbindung von Merkmalen besteht, aber diese Verknüpfung oder Mischung ist eine logische, keine physische. Aber auch so bleibt die Idee, wenn sie einmal dem *μικτὸν* zugewiesen wird, eine *γεγενημένη οὐσία*. Das erkennt aber auch Jackson ausdrücklich an, wenn er Vol. X. p. 283 sagt: „in the Philebus both the idea and the particular come into the being through the coniunction of two elements, an indefinite matter and a limitant quantity.“ Er leitet die Existenz der Ideen im Anschlusse an die Republik von dem höchsten Gute ab, indem er X. p. 145 sagt: „the scale of hypothetical or unproved *λόγοι* converges and culminates in the *ἀρχὴ*

1) Phileb. 27 B: *ἔπειτ' ἐκ τούτων τρίτον μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν.*

2) Vergl. oben S. 77.

τοῦ παντός, i. e. the αὐτὸ ἀγαθόν, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, from which the ideas derive their being. If in this way we can pass from unproved general notions, reflections of ideas, to the good, so that we may now say, not only that the good causes existences, i. e. ideas, to be what they are, but also that the good causes existences to be what we conceive them, we may infer, he thinks, that our λόγοι, hitherto provisional, are adequate representations of ὄντως ὄντα.“ Damit zeigt sich allerdings zwischen der neuen Form der Ideenlehre, die Jackson als durch den Philebus und Parmenides gegenüber dem Phädon und der Republik repräsentiert annimmt, eine so fundamentale Übereinstimmung mit der Republik, daſs die Richtigkeit jener Statuierung schon hierdurch fraglich wird.

Nach dem Philebus müssen die Ideen, wenn sie in die Sphäre des μικτὸν oder der γεγενημένη οὐσία gehören, eine Wirkung der αἰτία, d. h. des göttlichen νοῦς sein. Da die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Ideen von Jackson festgehalten wird, so muſs natürlich auch das Hervorgebrachtwerden oder Werden derselben im logischen Sinne aufgefaſst werden, und es kann damit nur gemeint sein, daſs die Ideen ihren ewigen Grund in Gott haben. Die Ideen sind von Ewigkeit da, ein Werden derselben kommt nur dadurch heraus, daſs ich logisch den Geist Gottes und seinen Inhalt sondere. Genau genommen kann man nicht von einem Werden der Ideen sprechen, sondern nur von einem Gewordensein von Ewigkeit her. So ist dieses Werden dem Werden in der Erscheinungswelt gegenüber ein ewiges Sein. Somit sind die Ideen der ewige Inhalt des göttlichen Geistes und damit schlieſslich die Gedanken Gottes. Das ist auch Jacksons deutlich ausgesprochene Auffassung. Vol. XI. p. 297 sq. sagt er: „Furthermore, Socrates' suggestion that the εἶδος may be a νόημα, though found to be inapplicable to the doctrine of the immanent idea, is in a manner realized in the system which I have sketched. For as the idea is now the perfect model after which imperfect things were created, and at 134 C is expressly stated to be the object of God's knowledge, it may be regarded as a νόημα (at once νοοῦν and νοούμενον), not indeed of man, but of God.“ Und p. 324 sagt er: „If however in fashioning the infinity of particulars the creator took as his models certain eternal and immutable types, finite in number, resident in his own mind, a natural classification of things becomes possible.“ Damit kommt nun Jacksons Anschauung ganz offenbar auf die unsrige hinaus, daſs im Philebus die Ideen in und mit der αἰτία gegeben sind. Schlieſslich, wenn

Jackson als den einen der beiden Hauptsätze der neuen Form der Ideenlehre den hinstellt, dafs die Ideen Muster und Beispiel der Sinnendinge (und hierdurch der Grund für dieselben) sind, so stimme ich, wie meine obigen Ausführungen zeigen, mit dieser Statuierung des Verhältnisses zwischen Idee und Sinnendingen vollkommen überein. Das Schaffen Gottes ist eben gedacht nach der Analogie des menschlichen Schaffens. Wie der Künstler im Hinblick auf die seinem Geiste vorschwebenden Gestalten seine Kunstwerke schafft, so bereitet Gott die Dinge der Sinnenwelt nach dem Muster und Beispiele der Ideen. Ich glaube nur, dafs wir keinen Grund haben, diese Auffassung für die Republik und den Phädon in Abrede zu stellen.

## Viertes Kapitel.

### Das Mafs.

Nach den Bestimmungen in Philebus p. 23 ff. erscheint, wie wir bereits sahen, alles Werden als eine Verbindung oder Mischung der Grenze mit dem Unbegrenzten.[1]) Das Wesen der Grenze aber besteht darin, dafs dem Unbegrenzten bestimmte, dem hervorzubringenden Dinge entsprechende Mafse an- und eingefügt werden.[2]) So liegt im Begriffe der Grenze der Begriff des Mafses. Wenn nun unter dem aus Grenze und Unbegrenztem Gemischten (*τὸ μικτόν, τὸ κοινόν*) das gewordene Ding zu verstehen ist, so mufs von den beiden Bestandteilen der Mischung nach der Anschauung der antiken Philosophie der eine der Stoff, der andere die Form sein. Das materiale Princip kann nur das *ἄπειρον* sein. So ergiebt sich mit Notwendigkeit, dafs das *πέρας* als formales Princip gefafst werden mufs. Was das Wesen dieses formalen Principes anlangt, so geht schon aus der Bezeichnung des Dinges als eines aus dem Unbegrenzten und der Grenze gemischten, oder als eines gemeinsamen, also Grenze und Unbegrenztes in sich enthaltenden

1) Phileb. 23 C: *πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῇ διαλάβωμεν, μᾶλλον δ', εἰ βούλει, τριχῇ.* 27 B: *πρῶτον μὲν τοίνυν ἄπειρον λέγω, δεύτερον δὲ πέρας, ἔπειτ' ἐκ τούτων τρίτον μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν.* 23 D: *Τῆς ξυμμίξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις τέταρτον τοῦτο.*

2) 26 D: *τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.* „Ein Werden zum Sein hin infolge der in Verbindung mit *der Grenze* vollbrachten Verwirklichung der Mafse."

deutlich hervor, dafs das Princip der Grenze als ein immanentes, in den Dingen selbst enthaltenes und mit ihnen verbundenes gedacht werden mufs. Als solches wird es auch oft genug in dem Philebus gekennzeichnet.[1]) Da es nun aus diesem Grunde unmöglich ist die Grenze mit der transcendenten Idee zu identificieren, und da die Idee formales Princip ist, so scheint zu folgen, dafs wir in der Platonischen Philosophie zwei formale Principien haben, nämlich Idee und Grenze. Doch löst sich diese nur scheinbare Schwierigkeit leicht. Die Verbindung der Grenze mit dem Unbegrenzten ist „ein Werden zum Sein hin". Die Grenze bewirkt also, dafs die Dinge teil haben an dem Sein und damit an der Idee. Somit mufs die Grenze selbst in Abhängigkeit von der Idee stehen, sie mufs durch die Idee bedingt und bestimmt sein. Dieses Verhältnis wird sich aus der folgenden Darstellung deutlich ergeben. Fahren wir daher zunächst in der Betrachtung der Eigentümlichkeit der Grenze fort!

Ist das Unbegrenzte zugleich das Unbestimmte, so ist die Grenze das Bestimmende, welches das erstere zu einem Bestimmten macht. Die Grenze wird, wenn sie an das Unbegrenzte herantritt oder in dasselbe eingeht und sich mit ihm verbindet, zum Begrenzenden und giebt somit dem Unbegrenzten und Unbestimmten Form und Gestalt. Ganz deutlich ist dies bei den Gestalten der Geometrie. Die Form des Dreiecks, Vierecks, des Kubus u. s. w. beruht auf den umgrenzenden Linien. Diese gestalten die Figur und bestimmen sie ihrem Wesen nach. Durch die in sich zurückkehrende, in allen ihren Teilen von einem bestimmten Punkte, dem Mittelpunkte, gleichweit entfernte Linie wird der Kreis zum Kreise. Diese Linie ist es, die ihn, oder vielmehr das in ihm enthaltene *ἄπειρον*, d. h. in diesem Falle die an sich unbegrenzte räumliche Ausdehnung, begrenzt und somit das Wesen des Kreises zur Darstellung bringt. Jedoch beruht die Grenze keineswegs, wie es nach dem Namen und nach den von uns gewählten Beispielen scheinen könnte, blofs auf der Linie, sondern ihre Sphäre ist von weit umfassenderem Umfange. Phileb. 25 A heifst es: „Wenn wir nun das was jenes nicht gestattet, sondern von diesem allen das Gegenteil, zuerst das Gleiche und die Gleichheit, nach dem Gleichen das

1) 26 C: *ἓν μὲν γάρ μοι δοκεῖς τὸ ἄπειρον λέγειν, ἓν δὲ καὶ δεύτερον τὸ πέρας ἐν τοῖς οὖσι.* 24 C: *ὃ γὰρ ἐλέχθη νῦν δη, μὴ ἀφανίσαντε τὸ ποσόν, ἀλλ' ἐάσαντε αὐτό τε καὶ τὸ μέτριον ἐν τῇ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον καὶ σφόδρα καὶ ἠρέμα ἕδρᾳ ἐγγενέσθαι.* 26 B: *τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν πέρας ἐχόντων συμμιχθέντων.*

Zwiefache und alles was das Verhältnis einer Zahl zu einer Zahl oder eines Mafses zu einem Mafse ist (also alle arithmetischen und geometrischen Verhältnisse), wenn wir das alles insgesamt der Grenze beizählten, würden wir darin nicht gut zu verfahren scheinen? — Sehr gut.“ — „Die Kategorie des Gleichen und Doppelten und jede, welche die Verschiedenheit des Entgegengesetzten aufhebt und durch Einfügung einer Zahl Ebenmäfsiges und Zusammenstimmendes hervorbringt (scil. meine ich).“[1]) Die Zahl also und die von ihr konstituierten Verhältnisse, zu denen wir nach Platonischer Anschauung namentlich die Proportion rechnen müssen, heben die Verschiedenheit des Entgegengesetzten auf und erzeugen Ebenmafs und Harmonie in den Dingen. Es ist also mit Einem Worte das auf der Zahl beruhende und durch sie bestimmte Mafs, das als formales Princip im Philebus erscheint.

Betrachten wir zunächst die Beispiele, an denen Plato diese Bedeutung des Mafses im Philebus veranschaulicht! Wenn das Mafs in Kälte und Hitze eintritt, das allzu Heftige und Unbegrenzte wegnimmt und das in sich Gemessene und das Ebenmafs schafft, so entspringen daraus die Jahreszeiten und alles Schöne, was uns durch sie zu teil wird.[2]) In Krankheiten erzeugt die richtige Gemeinschaft der Grenze mit dem Unbegrenzten, also z. B. das richtige Verhältnis zwischen dem Kalten und dem Warmen, zwischen dem Trockenen und dem Feuchten, das Wesen der Gesundheit.[3]) Und zugleich mit der Gesundheit erzeugt Verhältnis und Mafs Schönheit und Stärke, und in den Seelen hinwiederum erzeugt es sehr vieles andere und ganz schöne. Denn Gesetz und Ordnung beruhen auf dem Mafse, und diese beiden verscheuchen Übermut und jegliche Schlechtigkeit, die hinwiederum darin bestehen, dafs der Mensch in seinen Begierden und deren Befriedigung kein Mafs und keine Grenze kennt. Wo Mafs und Grenze anerkannt wird, da mufs jeglicher Frevel und jegliche Schlechtigkeit schwinden und an ihre Stelle Gesetz und Ordnung treten. „Denn indem jene Göttin den Übermut und jede Art von Schlechtigkeit in allen bemerkte, und dafs kein Ziel der Lüste und der Anfüllungen bei ihnen sich finde, stellte sie Gesetz und Ordnung als eine Begrenzung in sich schliefsend

1) 25 D E: *Τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου* (scil. *γένναν*), *καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται.*

2) 26 A f.

3) 25 E.

auf."[1]) Auch zeigt sich die Bedeutung des Mafses recht deutlich da, wo dasselbe aufgehoben wird. Denn wo die (auf dem Mafse beruhende) Harmonie sich löst, da löst sich in den lebenden Wesen zugleich die Natur, und es entstehen Schmerzen[2]), während hingegen die Wiederherstellung der Harmonie von dem Gefühle der Lust begleitet ist. Aufserdem erscheint natürlich das Mafs als rhythmisches und musikalisches Princip. Das richtige Verhältnis zwischen dem Schnellen und Langsamen gestaltet den Rhythmus, und das richtige Verhältnis zwischen dem Hohen und Tiefen das Melos.[3]) Und diese ganze reiche Aufzählung von Beispielen erschöpft noch lange nicht die Zahl der Gebiete, auf denen das Mafs seine Macht offenbart. „Anderes Unzähliges unterlasse ich zu sagen."[4]) „Es ist zur Genüge vorhanden in dem All."[5]) Damit ist die universelle Natur dieses Princips hinreichend gekennzeichnet. Es erscheint wirksam in der Natur und im Geiste des Menschen, als bedeutungsvoll für sein Erkennen und für die Bethätigung seiner sittlichen Natur als Individuum und als Glied des Staates und der Welt. So machte Plato für alle Erscheinungen der Welt und des Geistes das Mathematische zum Gesetze für die Verwirklichung des Guten. Ja, man kann wohl sagen: Für alle Erscheinungen der Welt und des Geistes suchte Plato das mathematische Gesetz.

Wir sagten, dafs auch für das Erkennen die Grenze oder das Mafs von Bedeutung sei. Dies läfst sich leicht aus unserm Dialoge erweisen. Das Mafs ruht, wie wir sahen, schliefslich auf der Zahl. Es ist aber nach den Ausführungen unseres Dialogs von der gröfsten Bedeutung, die Zahl der Arten aufzufinden und zu bestimmen, die zwischen dem Einen, dem Genus, und dem Unbegrenzten, d. h. der unbestimmten Vielheit, in der Mitte liegen. Erst dadurch dafs wir die Zahl der Arten, die zwischen dem Genus und den Individuen

1) 26 B: *νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ' ἔθετο.* Mit dem Zusatze *πέρας ἔχοντα* wird ausgesprochen, dafs Gesetz und Ordnung auf der Grenze, also dem Mafse beruhen und ihrem Wesen nach durch dieses bestimmt sind.

2) 31 D: *Λέγω τοίνυν τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζώοις ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίγνεσθαι χρόνῳ.*

3) 26 A: *Ἐν δὲ ὀξεῖ καὶ βαρεῖ καὶ ταχεῖ καὶ βραδεῖ, ἀπείροις οὖσιν, ἆρ' οὐ ταὐτὰ ἐγγιγνόμενα ταῦτα ἅμα πέρας τε ἀπειργάσατο καὶ μουσικὴν ξύμπασαν τελεώτατα ξυνεστήσατο;*

4) 26 B: *Καὶ ἄλλα γε δὴ μυρία ἐπιλείπω λέγων.*

5) 30 C: *Οὐκοῦν εἰ μὴ τοῦτο, μετ' ἐκείνου τοῦ λόγου ἂν ἑπόμενοι βέλτιον λέγοιμεν, ὡς ἔστιν, ἃ πολλάκις εἰρήκαμεν, ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ καὶ πέρας ἱκανόν.*

in der Mitte liegen, feststellen führen wir die Untersuchung i lektischer, das heifst, in wissenschaftlicher Weise.[1]) Das ver Verfahren wird sodann an den Begriffen „Laut" und „Ton Darstellung gebracht. „Der Laut ist uns doch wohl Einer, der unsern Mund ausgeht, und unendlich an Menge ist er auch wie bei allen und jedem. Aber durch keines von diesen beiden wir noch irgend welche Wissenschaft, weder weil wir das U liche desselben (des Lautes), noch weil wir das Eine kennen, so dafs wir wissen, wie viele sind und von welcher Art sie dies ist es, was jeden von uns zum Grammatiker, d. h. hi einem der Buchstaben Kundigen macht. Und ebenso ist da zum Musiker, d. h. hier zu einem der Töne Kundigen macht dasselbige. — Der Laut oder Ton ist doch auch hinsichtlich Kunst nur Einer in ihr? — Lafs uns nun aber auch ein faches darin setzen, Hohes und Tiefes, und das Gleichstimmi das Dritte. — Aber noch lange verstündest du nichts von der kunst, wenn du nur dieses wüfstest; wenn du aber auch dies weifst, bist du in der Beziehung fast gar nichts wert. — Freund, wenn du die Intervalle der Töne aufgefafst hast, viel ihrer der Zahl nach sind, in bezug auf Höhe und und welcher Art sie sind, und die termini (ὅροι) der Inte und wie viele Systeme aus ihnen hervorgegangen sind, w eben die Älteren erkannt und uns, ihren Nachfolgern, über haben sie Harmonien zu nennen, und dafs anderseits äh Verhältnisse sich in den Bewegungen des Körpers finden, w man durch Zahlen gemessen, wie sie sagen, wiederum Rhyt und Mafse nennen mufs, und zugleich bedenken, dafs man der Betrachtung jedes Eine und Viele unterwerfen mufs: wenn di so aufgefafst hast, dann bist du der Sache kundig geworden, wenn du irgend etwas anderes auf eben die Weise untersuch gefafst hast, dann bist du darin zur Einsicht gelangt. Das U liche aber jeglicher Dinge und in jeglichem Begriff macht mal, dafs du in der Erkenntnis auch nicht zu Ende kommst und zu nennen bist in der Sache noch mitzuzählen, da du ja in l Sache je irgend auf die Zahl sahst."[2])

„Wie jemand, wenn er einmal irgend etwas Eines erg hat, dabei nicht gleich auf das Unendliche sehen mufs, so

1) Vergl. Kapitel II S. 54 ff.

2) 17 B ff. E: τὸ δ᾽ ἄπειρόν σε ἑκάστων καὶ ἐν ἑκάστοις π ἄπειρον ἑκάστοτε ποιεῖ τοῦ φρονεῖν καὶ οὐκ ἐλλόγιμον οὐδ᾽ ἐνάρι ατ᾽ οὐκ εἰς ἀριθμὸν οὐδένα ἐν οὐδενὶ πώποτε ἀπιδόντα.

zuvor irgend eine Zahl suchen, so muſs er auch auf der andern Seite, wenn er genötigt war das Unendliche zuerst zu nehmen, nicht gleich auf das Eine, sondern wiederum auf eine Zahl hinsehen, die jedesmal eine Menge in sich begreift, und so von allen aus bei dem Einen endigen. Laſst uns aber wiederum an den Buchstaben das jetzt Gesagte erfassen! Nachdem nämlich einer zuerst den Laut als ein Unendliches aufgefaſst hatte, war es nun ein Gott oder irgend ein göttlicher Mensch, wie denn in Ägypten eine Sage geht, es sei dies ein gewisser Theuth gewesen, welcher zuerst die Selbstlauter in diesem Unendlichen erkannte, nicht als Einen, sondern als mehrere, und dann wiederum andere, die zwar keinen Laut eigentlich, wohl aber ein gewisses Geräusch geben (die semivocales), und wie diese ebenfalls eine gewisse Zahl ausmachen, und der endlich noch eine dritte Art der Buchstaben unterschied, die wir jetzt stumme nennen [1]): nächstdem aber sonderte er sowohl die laut- und geräuschlosen jedesmal bis zu Einem, d. h. er sonderte die einzelnen Arten derselben, als auch die Selbstlauter und die mittleren auf dieselbe Weise, bis er ihre Zahl zusammenfassend jeden einzelnen und alle insgesamt Buchstaben nannte. Und da er sah, daſs niemand von uns auch nicht Einen für sich allein ohne sie insgesamt verstehen kann, so faſste er wiederum dieses ihr Band als Eines und als diese alle gewissermaſsen einend ins Auge und wählte für diese Kunst den (Einen) Namen der Grammatik, da sie bei allen (Buchstaben) Eine sei." [2])

So wird immer und immer wieder betont, daſs Erkenntnis und Wissenschaft nur dadurch zu stande kommen und nur dann möglich sind, wenn die Vielheit der Arten, die zwischen dem Einen Genus und der unbegrenzten Menge der Individuen liegen, auf ihre bestimmte Zahl zurückgeführt werden. Es ist ja auch leicht einzusehen, wie die unbegrenzte und verworrene Vielheit des Einzelnen oder der Individuen jeder wissenschaftlichen Erkenntnis spottet. Erst durch die Zurückführung dieser vollkommen unbestimmten und darum verworrenen Vielheit auf eine bestimmte Vielheit, d. h. auf die bestimmte Zahl ihrer Arten, und durch die Zurückführung dieser auf die Einheit des Genus kommt Maſs und Begrenzung in das Unbegrenzte und damit Klarheit in die Verworrenheit. Ohne die Aufstellung von Genus und Species ist keine

1) Ich habe die in dem griechischen Texte enthaltene Anakoluthie im Anschluſs an Schleiermacher beibehalten, um eine bedeutendere Abweichung vom Texte zu vermeiden.

2) 18 A ff.

Wissenschaft möglich, und diese Aufstellung beruht auf Mafs und Zahl. Auf diese Weise wird das Grenzenlose der Dinge begrenzt und damit erkennbar. Nur so ist ein Wissen und eine Wissenschaft von den Dingen möglich.[1])

Aber nicht blofs Zahl und Mafs spielen in Platos Dialektik eine Rolle, sondern auch das mit ihnen verwandte und durch sie bestimmte Ebenmafs. „Wir können das Ebenmafs selbst in Platos Dialektik hinein verfolgen. Idee und Erscheinung, die Idee des Guten und das Wesen der Welt, die in ihren Bewegungen harmonisch gestimmte Weltseele und die Seele der Menschen in den ihr gehörigen Teilen verhalten sich wie Urbild und Abbild und geben daher in der Erkenntnis symmetrische Gruppen. Das Gesetz des Ganzen wiederholt sich in den Teilen. Wie z. B. das Erkennen überhaupt dadurch geschieht, dafs Gleiches sich mit Gleichem begegnet, die Idee in der Wiedererinnerung unseres Geistes mit der Idee, an der die Dinge teil haben, so kommt auf dieselbe Weise der Vorgang des Sehens zu stande, indem das Licht des Auges dem verwandten Lichte des Tages, das an den Dingen spielt, begegnet. Wo Plato die Erkenntnisse einteilt, gewinnt er die Arten durch einen symmetrischen Schnitt und fügt sie in Proportionen."

„So durchdringt das Ebenmafs, das dem griechischen Geist zuerst in der plastischen Kunst aufging, bestimmend den Platonischen Gedanken, bald logisch als Analogie, bald mathematisch als Proportion."[2])

Dafs dem so ist, dafs dem Mafse und Ebenmafse diese umfassende und alles durchdringende Bedeutung für die Platonische Philosophie beiwohnt, geht schon aus der Bedeutung hervor, die sie für die nach Platonischer Anschauung alles beherrschende Idee, für die Idee des Guten haben. Wir haben diese Bedeutung bereits im zweiten Teile dieser Schrift nachgewiesen[3]) und wollen daher nur das Wichtigste aus jener Erörterung wiederholen. Da das Gute, wie Sokrates im Philebus erklärt, nicht in Einer Gestalt erjagt werden kann, so soll es in dreien erfafst werden: in Schönheit,

---

1) Dafs nur durch diese Methode eine Wissenschaft möglich sei, erklärt Plato selbst auf das bestimmteste 16 B f.: *οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο, ἧς ἐγὼ ἐραστὴς μέν εἰμι ἀεί, πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν. — Ἣν δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπόν, χρῆσθαι δὲ παγχάλεπον. πάντα γὰρ ὅσα τέχνης ἐχόμενα ἀνευρέθη πώποτε, διὰ ταύτης φανερὰ γέγονε.*

2) A. Trendelenburg: Das Ebenmafs ein Band der Verwandtschaft etc. S. 15.

3) *Vergl.* Kapitel II S. 73 ff.

Ebenmaſs und Wahrheit. Allen dreien aber liegt das Maſs zu grunde. Bei dem Ebenmaſs ist dies an sich klar. Damit ist zugleich gegeben, daſs auch die Schönheit auf ihm ruht. „Denn Abgemessenheit und Ebenmäſsigkeit wird uns doch offenbar überall zu Schönheit und Tugend.“ Und auch für die Wahrheit ist das Maſs von hervorragender Bedeutung. Die Wahrheit im objektiven Sinne beruht auf der innern Einheit, und wo eine Mehrheit von Teilen vorhanden ist, ruht diese Einheit wesentlich auf Maſs und Ebenmaſs. So bildet das Maſs das Fundament von allen dreien, und somit ist das Hauptmerkmal der Idee des Guten das Maſs.

Hat das Maſs die Bedeutung, welche ihm im Philebus zugeschrieben wird, ist es das, was das Unbegrenzte gestaltet und die Dinge zu Abbildern der Ideen macht, so muſs das Maſs bei der Bereitung der Welt eine groſse Rolle spielen und geradezu als weltbildendes Princip auftreten. Es kommt also nunmehr darauf an zu untersuchen, welche Bedeutung diesem Principe im Timäus beigelegt wird, und in welchem Umfange es hier zur Geltung kommt. Beginnen wir hierbei unsere Untersuchung mit dem Untersten, also mit den Elementen, und sehen wir zu, welche Bedeutung das Maſs für deren Werden und Gestaltung hat!

Die Welt ist eine gewordene, bereitet von dem ewigen Gotte, der höchsten *αἰτία*, nach dem ewigen Bilde, das in seinem Geiste von Anfang an war. Das Gewordene aber muſs körperlich und demnach sichtbar und tastbar sein. Ohne Feuer aber kann nichts sichtbar werden und ohne Festes nichts tastbar, Festes aber kann nicht ohne Erde sein. So sind durch das Wesen der Welt als einer gewordenen zwei Elemente gefordert, Feuer und Erde, und deshalb wollte Gott (*ἐποίει* Imperfectum!) den Leib des Alls aus Feuer und Erde bereiten, als er ihn zusammenzusetzen begann. Daſs zwei Dinge aber allein ohne ein Drittes sich schön zusammenfügen, ist unmöglich. Denn es muſs ein Band in die Mitte treten, das beide verknüpft. Von den Bändern aber ist das das schönste, welches sich und das, was verbunden werden soll, so viel als möglich eint. Das aber bringt ihrer Natur nach am schönsten die Proportion zu stande. Denn wenn von irgend welchen drei Zahlen oder Körpern oder Wurzeln[1]) das Mittlere sich zu dem Letzten verhält, wie das Erste zu dem Mittleren, und wiederum das Mittlere zu dem Ersten, wie das Letzte zu dem Mittleren, dann wird das

1) *δυνάμεων*. Nach Zeller II, 1 S. 671 Anm. 3 bedeutet *δυνάμεις* hier wohl nicht Kräfte, sondern wie Theät. 147 D ff. Wurzeln.

Mittlere zu dem Ersten und Letzten, und das Letzte und Erste anderseits werden zu dem Mittleren, und so wird es sich notwendiger Weise ergeben, dafs alle in dieser Weise identisch sind; indem sie aber mit einander identisch geworden sind, werden sie alle Eins sein. Wenn nun der Körper des Alls flach und ohne Tiefe hätte werden sollen, so hätte Ein Mittleres genügt, die gegenseitige Verbindung herzustellen. Nun aber sollte der Körper des Alls die Beschaffenheit des Festen haben; Festes aber wird nie durch Ein, sondern stets durch zwei Mittelglieder verbunden. Darum eben stellte Gott in die Mitte zwischen Feuer und Erde Wasser und Luft und bereitete sie so viel als möglich so, dafs sie in demselben Verhältnisse zu einander stünden, dafs sich wie das Feuer zur Luft, so die Luft zum Wasser, und wie die Luft zum Wasser, so das Wasser zur Erde verhielte, und so verband er sie mit einander und gestaltete die Welt sichtbar und tastbar. Und so wurde aus eben diesen so beschaffenen Dingen, die der Zahl nach vier sind, der Körper der Welt erzeugt, indem er mittels der Proportion zur Übereinstimmung mit sich gelangte, und er erhielt infolge davon Freundschaft mit sich, so dafs er mit sich selbst zur Einheit zusammengeschlossen unlösbar wurde durch einen jeden, mit Ausnahme dessen, der ihn zusammengefügt hatte.[1])

Wir sehen hier, wie Plato Sätze der Mathematik als die Welt konstituierende Gesetze betrachtet und verwendet. Feuer und Erde mufsten durch zwei zwischen ihnen liegende Elemente zu einander in Proportion gebracht werden, weil zwischen jeden zwei Würfeln und jeden zwei einander ähnlichen mathematischen Körpern überhaupt zwei mittlere Proportionalen liegen, und weil ebenso in der Arithmetik nicht blofs zwischen jeden zwei Kubikzahlen, sondern zwischen jeden zwei körperlichen, d. h. aus drei Faktoren gebildeten Zahlen überhaupt zwei rationale Proportionalen in der Mitte liegen, wenn die Faktoren der einen Zahl zu einander in dem gleichen Verhältnisse stehen, wie die der zweiten Zahl.[2]) Wir brauchen uns bei den sich hier ergebenden Schwierigkeiten nicht aufzuhalten, da es uns ja nur darauf ankommt, die Bedeutung des Mathematischen für die Bereitung der Welt im Timäus nachzuweisen. Wir sehen nun hier, dafs ein mathematisches Gesetz zunächst die Anzahl der sogenannten Elemente (man verzeihe diesen unplato-

---

1) Tim. 31 B ff.

2) Vergl. Böckh Kleine Schriften III, 229—265. Zeller II, 1 S. 672 ff. Susemihl Genet. Entw. II, S. 347 ff. Martin Études I, 337 ff. Hultsch Jahrb. f. Philol. CVII. 1873. S. 493—501.

nischen Gebrauch des Wortes!) bestimmt. Dadurch dafs die Welt als etwas Gewordenes sichtbar und tastbar sein mufste, waren nur die beiden Elemente Feuer und Erde mit Notwendigkeit gegeben. Dadurch dafs diese beiden in Proportion zu einander gesetzt werden sollen, werden zwei neue Elemente erforderlich. So wird die Zahl der Elemente durch die Proportion bestimmt, zugleich aber auch ihre Beschaffenheit, da sie Gott so bereitet, dafs sie ihrem Wesen nach so viel als möglich in dieses Verhältnis zu einander treten.[1]) Und die Wirkung der Proportion ist, dafs die Welt mit sich vollkommen geeint in Übereinstimmung und Freundschaft mit sich lebt und so fest gefügt ist, dafs sie nur von dem gelöst werden kann, der sie zusammenfügte. So beruht die Einheit und damit die Dauer der Welt auf dem Mathematischen. Und so ist auch hier das Mathematische das, was die Idee des Guten in der Sinnenwelt verwirklicht. Denn die Güte, d. h. die Vollkommenheit der Welt, beruht doch vor allem darauf, dafs sie in Übereinstimmung mit sich ist und Friede mit sich selbst hält. Die Einheit erscheint als das erste und wesentlichste Merkmal des Guten im metaphysischen Sinne. Wo innerer Widerspruch und Streit herrscht, da ist Unvollkommenheit und schliefslich Untergang. Ohne die Einheit ist keine Dauer möglich. So wird es denn auch hier auf das bestimmteste ausgesprochen, dafs die relative Unauflösbarkeit der Welt auf ihrer Einheit beruht, darauf dafs sie sich mit sich selbst zusammengeschlossen hat, und diese ihre Einheit ist die Wirkung der Proportion. In der Proportion aber kommen Mafs und Ebenmafs so recht eigentlich zur Darstellung, auf ihnen beruht das Wesen derselben. Das *μέτρον* aber steht an der ersten Stelle der ersten, das *σύμμετρον* an der ersten Stelle der zweiten Reihe der Güter im Philebus.[2]) Zugleich zeigt sich auch an unserer Stelle, wie die Idee des Guten höher steht als die Idee des Seins. Ein wahres und bleibendes Sein ist ohne jenes wesentlichste Merkmal der Idee des Guten, ohne Einheit, nicht möglich. So beherrscht

1) 32 B: *οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατὸν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅ τί περ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅ τι ἀὴρ πρὸς ὕδωρ, τοῦτο ὕδωρ πρὸς γῆν, ξυνέδησε καὶ ξυνεστήσατο οὐρανὸν ὁρατὸν καὶ ἁπτόν.* Die hier gewählte Ausdrucksweise nötigt nach meinem Dafürhalten zu der Annahme, dafs Gott die Elemente auch ihrem Wesen nach durch die Proportion bestimmte und nicht blofs ihren Massen nach. Freilich müssen auch die Massen derselben in dem richtigen Verhältnisse zu einander stehen.

2) Phileb. 66 A f.

das Gute das Sein, welches ein Sein im eigentlichen Sinne des Wortes sein soll, und steht somit höher als das Sein. Um die Bedeutung des Einen recht zu erkennen, mufs festgehalten werden, dafs, wie wir bereits früher sahen, mit dem Begriffe des Einen der Begriff des Ganzen notwendig verbunden ist. Was kein Ganzes ist, das ist auch nicht Eines, von dem kann auch das ἕν nicht ausgesagt werden, sondern es ist nur ein Bruchteil von demselben. Was aber seiner Natur nach nur Teil ist, ist immer unvollkommen, darum auch nicht schön oder gut. Vollkommen und schön und gut kann nur ein Ganzes sein. So sagt Plato p. 30 C: „Nachdem dieses festgestellt, müssen wir das sich unmittelbar hieran Anschliefsende besprechen, welchem von den lebenden Wesen entsprechend der Bildner diese Welt bildete. Von denen nun, welche ihrer Natur nach nur Teile sind, werden wir behaupten: keinem. Denn das dem Unvollkommenen Ähnliche kann nie schön werden.“[1]) Der Demiurg verbrauchte also auch den ganzen Stoff bei der Bereitung der Welt aus folgender Erwägung: erstens, damit die Welt möglichst ein ganzer Organismus sei, vollkommen infolge davon, dafs die Teile, aus denen er besteht, vollkommen sind, aufserdem Einer, da nichts übrig gelassen war, woraus ein anderer derartiger entstehen könnte.[2]) So erscheinen hier die Begriffe Ganz, Vollkommen, Einer in der innigsten Verbindung.

Aus diesen Eigenschaften der Welt folgt es auch, dafs sie Alter und Krankheiten nicht unterworfen ist.[3]) Zu dem Begriffe des Ganzen gehört ferner der Begriff der Genüge, das ἱκανόν. Denn was nicht Genüge in sich hat, dem fehlt etwas, was es haben sollte; das ist also auch kein Ganzes im vollen Sinne des Wortes. Darum schuf Gott die Welt so, dafs sie sich selbst genug war und nicht von aufsen her etwas bedurfte.[4])

Wir sahen, dafs die Proportion auf die Gestaltung der vier

1) Tim. 30 C: *Τούτου δ' ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίνι τῶν ζώων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησε. τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν· ἀτελεῖ γὰρ ἐοικὸς οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν.*

2) 32 C ff.

3) 33 A: *διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἓν ὅλον ὅλων ἐξ ἁπάντων τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο.* 34 B: *Οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς λεῖον καὶ ὁμαλὸν πανταχῇ τε ἐκ μέσου ἴσον καὶ ὅλον καὶ τέλεον ἐκ τελέων σωμάτων σῶμα ἐποίησε.*

4) 33 D: *ἡγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ ξυνθεὶς αὔταρκες ὂν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεὲς ἄλλων.*

Elemente einen bestimmenden Einfluſs ausübt. Gott gestaltet die vier Elemente so, daſs sie unter einander im Verhältnisse der Proportion stehen. Es liegt zugleich hierin der Gedanke, daſs das Ganze das Einzelne bestimmt. Das letzte Ziel, der Zweck, den Gott im Auge hatte, war die Herstellung einer möglichst vollkommenen und dauernden Welt. Darum gestaltete er die Elemente nach dem Verhältnisse der Proportion, weil sie das festeste Band ist die Elemente zu einigen und zu einem Ganzen zusammenzufassen. So ist das Einzelne durch den Gedanken des Ganzen und seine erstrebte Vollkommenheit bestimmt[1]); die Gestalt der einzelnen Elemente ist bedingt durch die Rücksicht auf das Ganze, das aus ihnen bestehen soll. Also zeigt es sich auch hier ganz deutlich, daſs die Platonische Weltanschauung von dem Gedanken des Zweckes beherrscht und durchdrungen ist.

Doch sehen wir näher zu, in wiefern nun das Mathematische auf die Gestaltung der Elemente bestimmend einwirkt. Die Eigentümlichkeit der einzelnen Elemente beruht auf ihrer Form. Allen liegt jene an sich qualitätslose Masse zu grunde, jenes *ἄπειρον*; bestimmtes Wesen erhalten sie durch ihre Form, und nur durch diese unterscheiden sie sich von einander. Das Feuer besteht aus ganz kleinen Körperchen, welche die Form des Tetraeders haben, die Luft besteht aus Oktaedern, das Wasser aus Ikosaedern und die Erde aus Würfeln. Es ist wohl darauf zu achten, daſs alle Qualität hier auf das Mathematische zurückgeführt wird. Die uns ihrer Qualität nach so verschiedenartig erscheinenden Elemente sind ihrem Substrate nach identisch; denn allen liegt jenes *ἄπειρον* zu grunde, das als jeder Qualität bar und ledig beschrieben wird. Die Verschiedenheit ihrer Qualität beruht lediglich auf der Verschiedenheit ihrer Form. Die genannten mathematischen Körper führt Plato insgesamt auf das Dreieck zurück. Tetraeder, Oktaeder und Ikosaeder gehen zurück auf das rechtwinklige ungleichseitige Dreieck, dessen Hypotenuse noch ein Mal so groſs ist als die kleinere Kathete. Durch die entsprechende Zusammensetzung von sechs

---

1) Legg. X 903 B: *πείθωμεν τὸν νεανίαν τοῖς λόγοις, ὡς τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ. — — ὧν ἓν καὶ τὸ σόν, ὦ σχέτλιε, μόριον εἰς τὸ πᾶν ξυντείνει βλέπον ἀεί, καίπερ πάνσμικρον ὄν· σὲ δὲ λέληθε περὶ τοῦτο αὐτό, ὡς γένεσις ἕνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα, ὅπως ᾖ ἡ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία, οὐχ ἕνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δὲ ἕνεκα ἐκείνου.*

derartigen Dreiecken entsteht ein gleichseitiges Dreieck und aus solchen Dreiecken entstehen Tetraeder, Oktaeder und Ikosaeder. Da diese drei Körper die gleiche Grundlage haben, so können sie auch in einander übergehen, und daher kommt es, dafs Feuer sich in Luft, Luft in Wasser verwandeln kann und umgekehrt. Dagegen bestehen die Würfel, die die Erde bilden, aus Quadraten, denen gleichschenklige Dreiecke zu grunde liegen, und demnach ist eine Verwandlung dieses Elementes in ein anderes und umgekehrt die Verwandlung von Feuer, Luft und Wasser in Erde nicht möglich. Das Mathematische erscheint hier als eine Macht, welche die Qualität der Elemente bestimmt, indem sie jenem ἄπειρον eine bestimmte Form und damit ein bestimmtes Wesen einprägt. Unser Philosoph denkt sich den Stoff „als eine qualitativ gleichförmige und quantitativ ununterschiedene Masse, aus welcher die Elemente dadurch entstehen, dafs gewisse Teile dieser Masse vorübergehend die Form der Elementarkörperchen annehmen.“[1]) Ausgenommen hiervon ist die Erde. Wenn Zeller diese von ihm selbst formulierte Annahme, welche nach den ausdrücklichen Erklärungen Platos unserer Ansicht nach die einzig mögliche ist, damit zurückzuweisen sucht, dafs dann nicht der geringste Grund abzusehen wäre, warum nicht jedes Element aus jedem sollte werden können, so ist dies an sich vollkommen richtig, aber vom Standpunkte Platos aus vielleicht doch nicht. Wer dem Mathematischen diese alles umfassende und alles bestimmende Macht einräumte, wer das Mathematische zu dem Principe erhob, das die Sinnenwelt zu einem Abbilde der Ideenwelt macht, der konnte, ja der mufste dem Mathematischen auch die Macht geben die Elementarkörperchen so fest zu bestimmen, dafs sie nur bei gleichen mathematischen Grundteilen in einander übergehen können, die Verschiedenheit der mathematischen Grundlage mufste unter dieser Voraussetzung eine vollkommene Sonderung herbeiführen.

So erscheinen also die Dreiecke als die letzten Bestandteile der Elementarkörperchen. Aber es giebt noch höhere Principien derselben, die also diesen vorausgehen. Nachdem Plato von den Dreiecken, welche den Elementarkörperchen zu grunde liegen sollen, gesprochen hat, fährt er p. 53 D fort: „Dieses nun nehmen wir als Ursprung für das Feuer und die übrigen Körper an, indem wir die mit Notwendigkeit wahrscheinliche Darstellung verfolgen; die noch früheren Anfänge von diesen aber weifs Gott und unter den

1) Zeller II, 1 S. 677 Anm. 1.

Menschen nur der, den er lieb hat." Bei diesen weiter hinaufgehenden Principien haben wir zunächst an die Zahlen zu denken; denn die geometrischen Verhältnisse sind schliefslich bestimmt durch arithmetische, und so liegt auch dem Geometrischen die Zahl zu grunde. Ausdrücklich heifst es p. 53 B: „Als aber an die Ordnung des Alls Hand angelegt wurde, da gestaltete Gott zunächst Feuer und Erde und Luft und Wasser, die zwar gewisse Spuren von sich an sich hatten, durchaus aber in einem Zustande sich befanden, wie es bei einem jeden natürlich ist, wenn von etwas Gott fern ist: da gestaltete Gott diese, die damals eben so beschaffen waren, zunächst durch Formen und Zahlen."[1]) In noch höherem Grade aber sind jene Principien der Elementarkörperchen die Ideen derselben, d. h. die Begriffe, die Gott von ihnen hatte, und nach denen er die sinnlichen Elemente bereitete, indem er das *ἄπειρον* durch Einfügung mathematischer Verhältnisse gestaltete.[2]) So ist der Leib der Welt durch mathematische Verhältnisse, namentlich durch die Proportion bestimmt und hat hierdurch die ihm eigentümliche Vollkommenheit und Dauer erlangt.

Aber vorzüglicher als der Leib ist die Seele, und so wird das Wesen der Weltseele in noch höherem Grade durch mathematische Verhältnisse konstituiert. Gott wollte die Welt auf das beste einrichten. Überlegend nun fand er, dafs unter den ihrer Natur nach sichtbaren Dingen kein unvernünftiges Werk im ganzen genommen je besser sein werde als ein vernünftiges, Vernunft aber ohne Seele keinem einwohnen könne. Aus diesem Grunde pflanzte er die Vernunft der Welt in eine Seele und die Seele in ihren Leib.[3]) Die Seele aber bereitete er auf folgende Weise. Noch ehe er die körperlichen Elemente bildete, mischte er aus der un-

1) *ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ γῆν καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὑτῶν ἄττα, παντάπασι μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν, ὅταν ἀπῇ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς.*

2) 50 C: *ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων. φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον. τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰσαῦθις μέτιμεν.* Die Entstehung der Elemente wird im Folgenden als eine Gestaltung des *ἄπειρον* durch das Mathematische erklärt. Also wird es hier deutlich genug ausgesprochen, dafs das Mathematische die Elemente zu Abbildern ihrer Ideen macht. 51 B: *πῦρ μὲν ἑκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι, τὸ δὲ ὑγρανθὲν ὕδωρ, γῆν δὲ καὶ ἀέρα, καθ' ὅσον ἂν μιμήματα τούτων δέχηται.*

3) 30 B.

teilbaren und sich selbst gleichen Substanz und aus der körperlich teilbaren eine dritte zwischen beiden in der Mitte stehende. Die Weltseele mufs nämlich teil haben an dem Idealen und an dem Körperlichen. Sie soll die höchste wissenschaftliche Erkenntnis erlangen und soll das Ideale in der Welt zur Darstellung bringen, so weit als möglich. Somit mufs in ihr etwas sein, was dem Idealen entspricht. Anderseits erscheint sie auf das Körperliche bezogen. Um die sinnliche Welt zu einem Abbilde der intellegibeln zu machen, mufs sie die Materie in der entsprechenden Weise gestalten und die gut gestaltete in dieser Gestaltung erhalten. Dazu aber ist es nötig, dafs sie die Materie bewegt. Durch diese Bewegung ist die Seele mit der Materie verflochten und ebenso durch die Bewegung, welche für die Wahrnehmung der Sinnendinge erforderlich ist. Darum mufs in der Weltseele auch etwas, der Materie Entsprechendes sein, und so wurde ihre Substanz aus der ungeteilten und sich immer gleichmäfsig verhaltenden und aus der an den Körpern teilbar werdenden Substanz gemischt. Die beiden Bestandteile werden aber so gemischt, dafs das Produkt der Mischung zwischen beiden in der Mitte steht. Es soll sich also das Unteilbare zu der Substanz verhalten, wie sich diese zu dem körperlich Teilbaren, und wie dieses sich zur Substanz verhält, so soll sich diese zu dem Unteilbaren verhalten. Plato denkt also auch hier an eine Proportion. Dafs eine solche nach den Lehren unserer Chemie durch die Mischung zweier Substanzen unmöglich entsteht, kann dabei nicht in betracht kommen.

Das Wesen der Seele beruht, wie sich schon aus den bisherigen Andeutungen ergiebt, auf der Bewegung, und zwar auf regelmäfsiger Bewegung. In dieser haben wir zwei Momente. Sofern sie Bewegung ist, sofern sie in verschiedenen Zeitmomenten räumlich verschiedene Punkte durchläuft, liegen in ihr die Momente des Nacheinander und Auseinander, und damit der Veränderung und Verschiedenheit; sofern sie dagegen eine regelmäfsige ist, der Begriff des in sich Einigen und Gleichen. Dies zeigt sich namentlich in der in sich zurückkehrenden Bewegung. So mufste schon um der Bewegung willen die Weltseele diese beiden Momente enthalten, das Selbige und das Andere. Zu ihrem Wesen gehört aber zweitens auch das Erkennen. Dieses beruht nach Platonischer Anschauung wesentlich auf der Zusammenfassung des Gleichen und auf der Sonderung des Verschiedenen. Wir müssen richtig beurteilen, welche Dinge ihrem Wesen nach zusammengehören, und welche Dinge von einander verschieden sind. Damit eine Wissenschaft

Menschen nur der, den er lieb hat." Bei diesen weiter hinaufgehenden Principien haben wir zunächst an die Zahlen zu denken; denn die geometrischen Verhältnisse sind schliefslich bestimmt durch arithmetische, und so liegt auch dem Geometrischen die Zahl zu grunde. Ausdrücklich heifst es p. 53 B: „Als aber an die Ordnung des Alls Hand angelegt wurde, da gestaltete Gott zunächst Feuer und Erde und Luft und Wasser, die zwar gewisse Spuren von sich an sich hatten, durchaus aber in einem Zustande sich befanden, wie es bei einem jeden natürlich ist, wenn von etwas Gott fern ist: da gestaltete Gott diese, die damals eben so beschaffen waren, zunächst durch Formen und Zahlen."[1]) In noch höherem Grade aber sind jene Principien der Elementarkörperchen die Ideen derselben, d. h. die Begriffe, die Gott von ihnen hatte, und nach denen er die sinnlichen Elemente bereitete, indem er das *ἄπειρον* durch Einfügung mathematischer Verhältnisse gestaltete.[2]) So ist der Leib der Welt durch mathematische Verhältnisse, namentlich durch die Proportion bestimmt und hat hierdurch die ihm eigentümliche Vollkommenheit und Dauer erlangt.

Aber vorzüglicher als der Leib ist die Seele, und so wird das Wesen der Weltseele in noch höherem Grade durch mathematische Verhältnisse konstituiert. Gott wollte die Welt auf das beste einrichten. Überlegend nun fand er, dafs unter den ihrer Natur nach sichtbaren Dingen kein unvernünftiges Werk im ganzen genommen je besser sein werde als ein vernünftiges, Vernunft aber ohne Seele keinem einwohnen könne. Aus diesem Grunde pflanzte er die Vernunft der Welt in eine Seele und die Seele in ihren Leib.[3]) Die Seele aber bereitete er auf folgende Weise. Noch ehe er die körperlichen Elemente bildete, mischte er aus der un-

1) *ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ γῆν καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἄττα, παντάπασι μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν, ὅταν ἀπῇ τινὸς θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς.*

2) 50 C: *ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων. φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον. τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰσαῦθις μέτιμεν.* Die Entstehung der Elemente wird im Folgenden als eine Gestaltung des *ἄπειρον* durch das Mathematische erklärt. Also wird es hier deutlich genug ausgesprochen, dafs das Mathematische die Elemente zu Abbildern ihrer Ideen macht. 51 B: *πῦρ μὲν ἑκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι, τὸ δὲ ὑγρανθὲν ὕδωρ, γῆν δὲ καὶ ἀέρα, καθ' ὅσον ἂν μιμήματα τούτων δέχηται.*

3) 30 B.

teilbaren und sich selbst gleichen Substanz und aus der körperlich teilbaren eine dritte zwischen beiden in der Mitte stehende. Die Weltseele mufs nämlich teil haben an dem Idealen und an dem Körperlichen. Sie soll die höchste wissenschaftliche Erkenntnis erlangen und soll das Ideale in der Welt zur Darstellung bringen, so weit als möglich. Somit mufs in ihr etwas sein, was dem Idealen entspricht. Anderseits erscheint sie auf das Körperliche bezogen. Um die sinnliche Welt zu einem Abbilde der intellegibeln zu machen, mufs sie die Materie in der entsprechenden Weise gestalten und die gut gestaltete in dieser Gestaltung erhalten. Dazu aber ist es nötig, dafs sie die Materie bewegt. Durch diese Bewegung ist die Seele mit der Materie verflochten und ebenso durch die Bewegung, welche für die Wahrnehmung der Sinnendinge erforderlich ist. Darum mufs in der Weltseele auch etwas, der Materie Entsprechendes sein, und so wurde ihre Substanz aus der ungeteilten und sich immer gleichmäfsig verhaltenden und aus der an den Körpern teilbar werdenden Substanz gemischt. Die beiden Bestandteile werden aber so gemischt, dafs das Produkt der Mischung zwischen beiden in der Mitte steht. Es soll sich also das Unteilbare zu der Substanz verhalten, wie sich diese zu dem körperlich Teilbaren, und wie dieses sich zur Substanz verhält, so soll sich diese zu dem Unteilbaren verhalten. Plato denkt also auch hier an eine Proportion. Dafs eine solche nach den Lehren unserer Chemie durch die Mischung zweier Substanzen unmöglich entsteht, kann dabei nicht in betracht kommen.

Das Wesen der Seele beruht, wie sich schon aus den bisherigen Andeutungen ergiebt, auf der Bewegung, und zwar auf regelmäfsiger Bewegung. In dieser haben wir zwei Momente. Sofern sie Bewegung ist, sofern sie in verschiedenen Zeitmomenten räumlich verschiedene Punkte durchläuft, liegen in ihr die Momente des Nacheinander und Auseinander, und damit der Veränderung und Verschiedenheit; sofern sie dagegen eine regelmäfsige ist, der Begriff des in sich Einigen und Gleichen. Dies zeigt sich namentlich in der in sich zurückkehrenden Bewegung. So mufste schon um der Bewegung willen die Weltseele diese beiden Momente enthalten, das Selbige und das Andere. Zu ihrem Wesen gehört aber zweitens auch das Erkennen. Dieses beruht nach Platonischer Anschauung wesentlich auf der Zusammenfassung des Gleichen und auf der Sonderung des Verschiedenen. Wir müssen richtig beurteilen, welche Dinge ihrem Wesen nach zusammengehören, und welche Dinge von einander verschieden sind. Damit eine Wissenschaft

zu stande komme, müssen die Dinge auf ihre Begriffe zurückgeführt und diese Begriffe in ein System gebracht werden. Die Arten, welche zusammengehören, müssen geeint und zu derselben Gattung zusammengefafst werden, und sie müssen anderseits von den von ihnen verschiedenen Arten gesondert und geschieden werden. Ebenso müssen die Gattungen geeint und gesondert werden, d. h. die zusammengehörigen müssen zu einer höheren Gattung verbunden und anderseits von denjenigen getrennt werden, die von ihnen verschieden sind, bis endlich die höchste, alle umfassende Gattung gefunden ist. Dieses ganze Verfahren beruht auf den Momenten des Identischen und des Verschiedenen, des Selbigen und des Anderen, und wir wissen, dafs im Philebus diese Methode als die Grundlage aller Wissenschaft bezeichnet wird. Und auch in der Sinneswahrnehmung finden sich diese beiden Momente. Die Sinnendinge gehören der räumlichen Ausdehnung, dem Auseinander an. Ihre Teile liegen in räumlicher Ausdehnung auseinander und sind von einander verschieden, und sie selbst bilden eine unendliche Vielheit. Demnach bezieht sich ihre Wahrnehmung auf ein *θάτερον*. Aber anderseits werden ihre einzelnen Teile bei der Sinneswahrnehmung zu einem Ganzen zusammengefafst und als Eines angeschaut, und in der Gesamtvorstellung erscheinen die Dinge derselben Art als ein und dasselbe, wenn schon in unvollkommener Weise. So zeigt sich auch hier ein *ταὐτόν*. So mufsten also in der Weltseele auch diese beiden Momente enthalten sein, das Selbige und das Andere, damit die von Gott gewollte Bewegung und Erkenntnis[1]) derselben zu stande kam. Darum verband Gott mit der aus dem Unteilbaren und dem Teilbaren gemischten Substanz der Weltseele das *ταὐτὸν* und das *θάτερον*, und aus allen dreien, der Substanz, dem *ταὐτον* und dem *θάτερον* machte er Eines. Auch rücksichtlich dieser beiden ist die Substanz der Weltseele ein Mittleres. Wenn auch das *ταὐτὸν* mit dem *ἀμέριστον* begrifflich nicht identisch ist, so ist es doch mit demselben auf das innigste verwandt und fällt mit ihm zusammen.[2]) Das Ideale ist doch wesent-

1) Vergl. Bonitz Disputt. Platon. p. 72: Iam vero persuasum est philosophis Graecis, qualis sit natura eorum, quae cognoscantur, talem etiam esse oportere naturam mentis, qua cognoscantur. Anima igitur, quo et aeternis immutabilibusque rebus et fluxis ac mutabilibus cognoscendis apta sit, utraque natura praedita sit necesse est, et constanti idearum et mutabili rerum sensibilium natura.

2) Tim. 35 A: *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας*. Durch diese Verbindung werden beide als zusammengehörig und mit einander zusammenfallend bezeichnet. Dasselbe geschieht in den bald

lich ein mit sich selbst Gleiches und Eines, ohne Wechsel und Verschiedenheit und ohne jedes räumliche Auseinander, und andererseits besteht die Natur des körperlich Teilbaren wesentlich in dem räumlichen Auseinander und in der Vielheit und der Verschiedenheit der Individuen und ihrer Teile, also in dem *θάτερον*. Wenn also die Substanz in der Mitte steht zwischen dem Unteilbaren und dem körperlich Teilbaren, so hält sie zu gleicher Zeit die Mitte zwischen dem Selbigen und dem in sich Verschiedenen und Anderen, sie bildet auch zwischen diesen ein Mittleres. Die Substanz steht also in der Mitte rücksichtlich des Unteilbaren und sich immer in derselben Weise Verhaltenden, und anderseits steht sie in der Mitte rücksichtlich der Natur des Selbigen und des Anderen.[1])

Nachdem nun der Demiurg die Substanz der Weltseele in der angegebenen Weise gebildet hatte[2]), teilte er das Ganze nach den Verhältnissen des harmonischen und des astronomischen Systems. „Plato läfst nämlich die gesamte Weltseele in sieben Teile einteilen, die sich zu einander verhalten wie 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27, indem er auf die Einheit die Zwei und Drei und auf diese erst ihre Quadrat-, dann ihre Kubikzahlen folgen läfst. Diese beiden Zahlenreihen, die nach dem Verhältnis von 1 : 2 und die nach dem Verhältnis von 1 : 3 fortschreitende (die *διπλάσια* und die *τριπλάσια διαστήματα*), werden dann weiter in der Art ergänzt,

---

darauf folgenden Worten *καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ.* Dem Zusammenhange nach mufs *αὐτῶν* auf das Selbige (*ταὐτόν*) und das Verschiedene (*θάτερον*) gehen. Indem nun gesagt wird „als ein Mittleres zwischen dem was von ihnen das Unteilbare und dem was (von ihnen) das an den Körpern Teilbare ist“, wird das *ταὐτὸν* als mit dem *ἀμερὲς* und das *θάτερον* als mit dem *κατὰ τὰ σώματα μεριστὸν* zusammenfallend bezeichnet.

1) 35 A: *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς θατέρου, καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ.* Vergl. über diese sehr schwierige Stelle namentlich Zeller Philos. d. Griech. II 1. S. 646 ff., Bonitz Disputationes Platon. duae p. 47 ff., Susemihl Platon. Forschungen III in Philologus Suppl. II S. 219 ff., Wohlrab Quid Plato de animae mund. elementis docuerit Dresd. 1872, Peipers Ontologia Plat. p. 99 ff. Peipers billigt die von mir in der Schrift Das Princip des Mafses in der Platonischen Philosophie S. 27 versuchte Verteidigung des von allen Seiten angegriffenen *πέρι*.

2) Vergl. über die Bestandteile der Weltseele im Platonischen Timäos aufser den in der voraufgehenden Anmerkung bezeichneten Schriften auch *Siebeck Geschichte* der Psychologie I S. 190 ff.

dafs zwischen jede zwei Glieder derselben zwei mittlere Proportionalzahlen eingeschoben werden, eine arithmetische und eine harmonische, d. h. eine solche, welche um gleich viel gröfser als das kleinere und kleiner als das gröfsere Glied ist, und eine solche, deren Überschufs über das kleinere Glied und ihr Abmangel im Vergleich mit dem gröfseren denselben Bruchteil, dort des kleineren, hier des gröfseren bildet."[1]) Das hieraus sich ergebende Schema wollen wir nicht zum Abdruck bringen, es ist ja oft genug gedruckt. Aus dem so eingeteilten Stoffe nun bildete der Demiurg die Kreise des Fixsternhimmels und der Planetenbahnen. „Und das Gemische nun, wovon er dieses wegnahm, war also schon ganz verbraucht. Dieses ganze Gefüge daher in zwei Teile der Länge nach spaltend, die Mitte verknüpfend in beiden der Mitte wechselsweise, wie ein χ sie zu einander bringend, krümmte er in einen Kreis, sich selbst und unter einander sie zusammenbindend auf der entgegengesetzten Seite der Zusammenfügung; und mit der auf dieselbige Weise und in Demselbigen umrollenden Bewegung umfafste er rings dieselben, und den einen der Kreise machte er äufserlich, den andern innerlich. Die äufsere Bewegung nun sprach er der Natur des Selbigen zu, die innere der des Andern; die des Selbigen trieb er der Seite nach gegen die Rechte um, die des Andern nach der Diagonalen zur Linken hin.[2]) Das Übergewicht gab er der Bewegung des Selbigen und Gleichen; denn Eine liefs er dieselbe ungespalten; aber die innere sechsfach spaltend in sieben ungleiche Kreise nach jedem Abstande des Doppelten und Dreifachen, von beider jedem waren es drei, befahl er, dafs zwar entgegengesetzt einander die Kreise gehen sollten, an Geschwindigkeit aber drei gleich, die viere aber einander und den dreien ungleich, doch verhältnismäfsig sich umdrehend."[3]) So sind also die Planeten in bezug auf ihre Entfernungen von der Erde geordnet nach der Scala 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27. Und zwar geben die Entfernungen von Mond, Sonne, Mercur und Mars, wenn man die des

1) Zeller II, 1 S. 653 Anm. 1. Vergl. Böckh Kleine Schriften III, S. 139 ff. Susemihl Gen. Entw. II, S. 357 ff. H. Martin I, S. 383 ff., II, S. 35 ff.

2) Susemihl II, S. 363: „Man ziehe einen Durchmesser der Ekliptik zwischen den beiden Punkten, in welchen sie die Wendekreise berührt, so bildet derselbe die Diagonale eines Rechtecks, dessen beide Langseiten die Durchmesser der Wendekreise sind, und die Richtung dieser beiden Seiten ist folglich auch die des Durchmessers vom Äquator, indem dieser mit ihnen parallel läuft."

3) Böckh Kleine Schriften III, S. 167 f.

[redacted]



Mondes von der Erde = 1 setzt, die Reihe 1, 2, 4, 8 und die von Mond, Venus, Jupiter und Saturn die Reihe 1, 3, 9, 27, die aller Planeten vom Monde bis zum Saturn aber die ganze Tetraktys, in welcher jedoch sodann natürlich die 8 vor die 9 zu setzen ist.[1])

So wird also für die Konstituierung der Weltseele der ausgiebigste Gebrauch von mathematischen Verhältnissen gemacht, und ihr Wesen erscheint durch ein ganzes System von Proportionen bestimmt. Die Gestaltung der Dinge beruht, wie wir sahen, wesentlich auf mathematischen Verhältnissen, und ebenso verhält es sich mit dem Erkennen. Um ihrer Wirksamkeit und um ihres Erkennens willen also mufsten die Zahlenverhältnisse in der Weltseele selbst angelegt sein; ihr Wesen erscheint daher durch ein System von Zahlenverhältnissen bestimmt, das Plato sicherlich für das vollkommenste hielt. So sind es also wiederum mathematische Sätze, die Plato als Gesetze der Welt nach ihrer materiellen und immateriellen Seite hin betrachtet. Durch mathematische Gesetze ist die Weltseele in ihrem Werden und Sein, in ihrem Wirken und Erkennen bestimmt. In letzterer Beziehung darf wohl in gewissem Sinne an die gleichfalls auf mathematischen Principien ruhende Psychologie Herbarts erinnert werden.

Wir wollen nunmehr auf die Wirkung achten, welche nach Platos Anschauung durch die Konstituierung der Weltseele nach mathematischen Verhältnissen hervorgebracht wurde. P. 36 D ff. heifst es: „Nachdem nun nach dem Sinne des Bildners die ganze Zusammensetzung der Seele erfolgt war, erbaute er darauf alles Körperliche innerhalb derselben und fügte es, Mitte mit Mitte verbindend, mit ihr zusammen. Diese aber von der Mitte aus bis an die äufserste Grenze der Welt überall durchgeflochten und von aufsen her im Kreise sie umhüllend und sich in sich selbst bewegend nahm den göttlichen Anfang eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens für alle Zeit. Und der Körper der Welt nun ist sichtbar geworden, sie aber unsichtbar, doch der Vernunft teilhaftig und der Harmonie, eine Seele, durch den Besten unter allen mittels des Denkens Aufzufassenden und Ewigen die Beste geworden unter allem Entstandenen. Da sie nun aus der Natur des Sichgleichbleibenden, des Andern und der Substanz, aus diesen drei Teilen zusammengemischt und nach Verhältnis geteilt und verknüpft ist, und bei ihrer Umkreisung zu sich selbst zurückkehrt, so giebt sie, so oft sie in Berührung mit etwas tritt, was ein teilbares Wesen hat,

---

1) *Susemihl* II, S. 361.

und so oft mit dem was ein unteilbares hat, durch ihr ganzes Wesen hindurch bewegt an, womit nur immer irgend etwas dasselbe und wovon es verschieden sei, und in beziehung worauf vornehmlich und auf welche Art und Weise und wann es geschieht, dafs es sowohl in beziehung auf das Werdende als in beziehung auf das sich immer in gleicher Weise Verhaltende im Verhältnis zu jeglichem jegliches ist und leidet. Wenn nun die Rede, die in gleicher Weise wahr wird, mag sie sich auf das Andere oder auf das Selbige beziehen, ohne Laut und Schall in dem von sich Bewegten dahin getragen, in bezug auf das Wahrnehmungsvermögen vor sich geht und der Kreislauf des Andern richtig gehend sie (die Rede) durch die ganze Seele hin mitteilt, so entstehen feste und wahre Meinungen und Annahmen. Wenn sie aber in dem Denkenden vor sich geht und der Kreislauf des Selbigen in schönem Fortgange befindlich die Objekte (*αὐτά*) verkündet, dann vollendet sich notwendigerweise Vernunft und Wissenschaft.[1]) Wenn aber einer von allem was ist das, worin diese beiden entstehen, jemals

1) Der Text ist in 37 B nicht ganz in Ordnung: *ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται καὶ ὁ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ἰὼν εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν διαγγείλῃ, δόξαι καὶ πίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς· ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ᾖ καὶ ὁ τοῦ ταὐτοῦ κύκλος εὔτροχος ὢν αὐτὰ μηνύσῃ, νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται.* An sich ist an dem *ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται* kein Anstofs zu nehmen; da aber diesem offenbar im Folgenden *ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ᾖ* parallel steht, so könnte man dieses Parallelismus wegen *τὸ αἰσθητικὸν* erwarten. Dem Sinne nach kann natürlich *τὸ αἰσθητὸν* stehen bleiben. Denn wenn die Thätigkeit sich auf das sinnlich Wahrnehmbare bezieht, so vollzieht sie sich zugleich in dem Wahrnehmungsvermögen, dem dann das *λογιστικὸν* gegenübergestellt wird. Unrichtig erscheint der Genitiv *αὐτοῦ* (*εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ψυχήν*). Es wird ein Objekt zu *διαγγείλῃ* und demnach ein Accusativ verlangt. Eine durchaus befriedigende Lesart wäre *αὐτόν*, scil. *τὸν λόγον*, was ich auch bereits vor vielen Jahren selbständig in meinem Handexemplare korrigiert habe und noch jetzt für das Richtige halte. Schreibt man aber einmal *τὸ αἰσθητικόν*, so ist es dem Folgenden gegenüber: *ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ᾖ καὶ ὁ τοῦ ταὐτοῦ κύκλος εὔτροχος ὢν αὐτὰ μηνύσῃ* das natürlichste *αὐτοῦ* in *αὐτά* zu ändern, womit dann die Objekte der Wahrnehmung bezeichnet wären. Der Sinn ist beide Male, mag man *αὐτὸν* oder *αὐτὰ* schreiben, schliefslich derselbe. Vergl. über die Stelle Zeller II, 1 S. 662 Anmerk. 1. Peipers Ontol. 199 Anmerk. 2 bemerkt: Mihi *αὐτοῦ* ad *λόγον* referendum esse videtur. Genitivum nescio an defendere liceat, si quidem *διαγγέλλειν* ad analogiam verborum *μεταδιδόναι*, *χαρίζεσθαι* sim. construi potest. V. Kühner gr. gr. II. p. 296. 2. Mit dieser Struktur wäre doch wohl ein partitives Verhältnis bezeichnet, ein solches liegt hier aber nicht vor.

anders als Seele nennt, so wird er eher alles als die Wahrheit sagen."

Wir lernen aus diesem Abschnitte für unsern Zweck folgendes: Das Wesen der Weltseele beruht auf der Bewegung. Diese Bewegung wird bestimmt nach harmonischen und astronomischen Verhältnissen und wird dadurch zu einer in sich harmonischen. Und diese harmonische Bewegung bringt nicht nur das Leben der Seele, sondern auch ihre Wahrnehmung, Vernunft und Erkenntnis hervor. So beruhen also alle diese Funktionen der Seele auf jenen mathematischen Verhältnissen, nach denen die Seele gestaltet ist. Wahrnehmen und Denken ist dem Plato Bewegung der Seele, und die Wahrheit dieser Thätigkeiten beruht ihm darauf, dafs diese Bewegung eine geregelte und in sich harmonische ist, dafs die Kreise der Seele sich jenen ihr eingeprägten Verhältnissen gemäfs bewegen. Bei der Weise, wie die Objekte dieser Thätigkeiten der Seele beschrieben werden, wollen wir noch einmal daran erinnern, dafs die Ideen in einem grofsen Zusammenhange unter einander stehen, dafs sie ein grofses System bilden, an dessen Spitze die Idee des Guten steht, und dessen unterste Reihe von den Ideen gebildet wird, welche den letzten Unterarten entsprechen. Die Erkenntnis vollendet sich, wenn sie nach Erfassung der einzelnen Ideen diese in ihrer Verwandtschaft und Verschiedenheit, in ihrer teilweisen Inhärenz und in ihrem Auseinandergehen begreift und auf diese Weise jenes System erkennt. Und so müssen denn auch die Sinnendinge nach ihrer Verwandtschaft und Verschiedenheit betrachtet werden, in wiefern sie nach Art und Gattung verschieden sind und wiederum zusammenfallen. Sie müssen auf ihre Arten und Gattungen zurückgeführt werden. Das Verhältnis zwischen den Begriffen wird aber ein anderes, je nachdem das Merkmal, an welches die Betrachtung anknüpft, also das fundamentum divisionis sich ändert. So übt die Weltseele fortgesetzt Synthesis und Analysis. Und auch da, wo das Erkennen sich noch auf der Stufe der Vorstellungen und Annahmen bewegt, vollzieht sich die geistige Thätigkeit in analoger, allerdings weit unvollkommnerer Weise. Damit ist die Weltseele zugleich in den Stand gesetzt wahr zu urteilen und richtige Meinungen zu haben; denn da alles Denken, insofern es ein Urteilen ist, auf einer Verbindung der Begriffe und alles Meinen auf der Verbindung der Vorstellungen beruht, so kommt es in beiden Sphären der geistigen Thätigkeit darauf an, dafs die zusammengehörigen Begriffe und die zusammengehörigen Vorstellungen verknüpft werden und was überhaupt oder in bestimmten Be-

ziehungen nicht zusammengehört auseinander gehalten wird, daſs also von einem Subjekte nur das ausgesagt wird, was ihm zukommt, und von ihm verneint wird, was seinem Wesen nicht entspricht.[1]) Diese Verknüpfungen und Sonderungen aber vollzieht die Seele der Wahrheit gemäſs, solange ihre Bewegungen richtig vor sich gehen.

Schon aus den obigen Erörterungen ging hervor, daſs sowohl in der Thätigkeit der Vernunft neben dem ταὐτὸν das θάτερον gegeben ist als auch in der Sinneswahrnehmung neben dem θάτερον das ταὐτόν. Wenn daher Plato die Vernunfterkenntnis der Sphäre des ταὐτόν, also der Fixsternsphäre beilegt, so kann damit nur gemeint sein, daſs in dieser Sphäre das Selbige überwiegend ist; das Andere muſs gleichfalls in ihr enthalten sein, wenn auch in geringerem Grade. Denn ohne das Auseinander ist eine Bewegung überhaupt nicht möglich, doch überwiegt in der einfachen, in sich zurückkehrenden Bewegung die Gleichheit, also das Selbige. Ebenso sahen wir, daſs auch bei der Vernunfterkenntnis das Moment des Anderen mitwirkt. Es giebt ja eine Vielheit von Ideen, und diese müssen auch in ihrer Trennung und Sonderung aufgefaſst werden, nicht bloſs in ihrer durch die Idee des Guten bestimmten Einheit. Auſserdem hat auch jeder Begriff, also auch jede Idee eine Mehrheit von Merkmalen in sich, wenn sie auch an dem Einen teil hat und durch dieses zu einer Einheit zusammengefaſst ist. Die Wahrnehmung weist anderseits Plato dem Kreise des Anderen, der Planetensphäre, zu. Aber auch in dieser Sphäre zeigt sich das ταὐτόν, da ja die Bewegungen dieser trotz ihrer

---

1) Vergl. Bonitz Disputationes Platon. p. 73: Mentis enim agitatio non in concipiendis singularibus ac seorsim exstantibus notionibus rebusve cernitur, sed ut cognitio et scientia comparetur, ab una notione ad alteram progrediendum est, notionesque inter se coniungendae sunt et disiungendae; iudicandum est, utrum duae notiones vel res eaedem sint natura, an diversae. Unde si in memoriam revocamus illud de mentis intelligentis rerumque cognitarum necessaria aequalitate placitum, ipsam mentem, ut cognoscat, quid idem sit, quid diversum, natura identitatis et diversitatis instructam esse oportet. Peipers Ontologia p. 160: Opinio omnis ac sententia, sive vera sive falsa, e facultate percurrendarum, comparandarum, coniungendarum notionum aut perceptionum, denique e iudicandi negotio nascitur. Vere autem iudicamus, si coniungimus, quae coniungi debent, falso si contra facimus. Atqui quae coniungi debeant, idearum regni conformatione et constitutione praescribitur. P. 161: — (idearum) nexum qui cognovit sive recordatus est, non potest, quin in sententia sua utpote ex omnibus partibus stabilita perstet. Vergl. noch p. 182 und 199 sqq.

Vielheit und Mannigfaltigkeit in sich geregelte und in sich zurückkehrende sind; und auch die Sinneswahrnehmungen und die auf ihnen basierenden Vorstellungen sind nicht ohne ein Zusammenfassen, also nicht ohne das Selbige möglich.[1])

Wenn wir uns nun die mathematischen Gesetze, die in die Weltseele gelegt sind und ihr Wesen bestimmen, und ihre Wirkungen noch einmal vergegenwärtigen, so sehen wir, daſs das Mathematische auch hier den Gedanken Gottes, die Idee, verwirklicht. Der Demiurg wollte diese Welt gut und daher zu einem lebendigen und vernünftigen Wesen schaffen, und dazu wurde sie durch jene in sie gelegten und sie in ihrer Thätigkeit bestimmenden Proportionen. Und indem durch diese mathematische Konstituierung ihres Wesens ihre Harmonie bewirkt wird, erhält sie Einheit in sich und mit sich und also Teil an dem Einen, dem wesentlichsten Merkmale des Guten.

Ebenso wie bei der Weltseele besteht auch bei den Gestirnen, die sich der Timäus als göttliche Wesen denkt, Leben und Vernunft in der harmonischen Bewegung.[2])

Was nun aber von der Weltseele gilt, das muſs der Hauptsache nach auch von der Seele des Menschen gelten. Nach dem Philebus ist der Mensch eine Welt im Kleinen. Sein Körper ist aus denselben Bestandteilen gebildet wie der Körper der Welt, und seine Seele ist ihrem Wesen nach der Weltseele gleich. Ebenso sind nach dem Timäus die Substanzen des menschlichen Körpers von dem Körper der Welt entlehnt und sind die Substanzen der menschlichen Seele Überbleibsel des Stoffes, aus dem der Demiurg die Weltseele bereitet hat, aber sie sind weniger rein.[3]) So sind die Seele der Welt und die Seele des Menschen ihrer Substanz nach gleich. Betrachten wir nun p. 42 E ff.: „Die geschaffenen Götter, denen der ewige Gott die Bildung des Menschen aufgetragen hatte, liehen von der Welt Teile von Feuer und Erde und Luft und Wasser, die wieder zurückgegeben werden sollten, und kitteten sie in eins zusammen, indem sie sie nicht mit den unlöslichen Banden, durch die sie selbst zusammengehalten wurden, sondern

1) Vergl. Zeller II, 1 S. 651 Anm. 1 und 3.

2) 40 A f.: *κινήσεις δὲ δύο προσῆψεν ἑκάστῳ, τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ κτλ.* Für *ἑαυτῷ* ist meines Erachtens *ἐν ἑαυτῷ* zu lesen. Der Ausfall des Wörtchens kann zufällig, oder ist er beabsichtigt, durch die falsche Verbindung des *ἑαυτῷ* mit *τὰ αὐτὰ* entstanden sein.

3) 42 E. 41 D.

mit zahlreichen ihrer Kleinheit wegen unsichtbaren Stiften zusammenhefteten. Indem sie so aus allen jenen Teilen Einen Körper machten, banden sie die Umläufe der unsterblichen Seele in diesen zu- und fortströmenden Körper. Als diese aber in den gewaltigen Strom gebunden waren, beherrschten sie weder denselben, noch wurden sie von ihm beherrscht, sondern wurden gewaltsam fortgezogen und zogen fort, so dafs das ganze Geschöpf bewegt wurde, ungeordnet jedoch, wie es sich gerade traf, vorwärts ging und unvernünftig, indem es alle sechs Bewegungen hatte. Denn sie gingen nach vorn und hinten, nach rechts und links, nach oben und unten und überall hin nach den sechs Richtungen irrend vorwärts. Denn obschon die zu- und abfliefsende Woge, welche ihm seine Nahrung brachte, grofs war, so erzeugten doch eine noch gröfsere Unruhe die Eindrücke von dem, was einem jeden widerfuhr, wenn sein Körper auf fremdes Feuer von aufsen her stiefs oder auf Festes von Erde und auf dahingleitendes feuchtes Wasser, oder wenn er durch einen Wirbel der von Luft erregten Winde ergriffen wurde, und die durch alles dieses erregten Bewegungen durch den Körper bis zur Seele fortgeführt auf diese trafen. Diese wurden denn auch nachher hiernach benannt und werden auch jetzt alle insgesamt Empfindungen genannt. Und so erregten sie denn auch damals zunächst die meiste und stärkste Bewegung, und indem sie mit dem unaufhörlich strömenden Flusse die Umläufe der Seele bewegten und heftig erschütterten, so hemmten sie sowohl den Umlauf des Selbigen gänzlich, da sie ihm entgegenströmten, und hinderten ihn in seiner Herrschaft und in seinem Fortgange, als sie anderseits auch den Umlauf des Anderen so erschütterten, dafs sie die Zwischenräume des Zweifachen und Dreifachen, deren von jeder Art drei waren, und die Mittel- und Verbindungsglieder des Anderthalb-, Vierdrittel- und Neunachtelfachen, da sie ganz aufzulösen nur dem möglich war, welcher sie verknüpft hatte, teils auf alle Weise verkehrten, teils alle möglichen Brechungen und Störungen in die Kreise hineinbrachten, so dafs diese, kaum noch mit einander zusammenhaltend, zwar noch vorwärts gingen, aber ohne Verhältnis[1]), bald in entgegengesetzter Richtung, bald nach der Seite, bald hintenüber, gleich wie wenn einer umgekehrt mit

1) ἀλόγως wird hier vielleicht besser durch „ohne Verhältnis“ als durch „vernunftwidrig“ übersetzt. Die Umläufe gehen hier nicht in der durch die in sie gelegten Verhältnisse bestimmten und geregelten Weise, ihre innere Harmonie ist gestört, damit allerdings zugleich auch die Vernunft.

dem Haupte auf die Erde sich stützt und die Füfse nach oben gestreckt hat, dann in diesem Zustande sowohl dessen, der in dieser Stellung sich befindet, als derer die ihn sehen, beiden Teilen gegenseitig das, was dem einen rechts, dem andern links, und was dem einen links, dem andern rechts erscheint. Wenn nun die Umläufe eben dasselbe und anderes derartiges in heftiger Weise erleiden, und in diesem Zustande sie auf irgend etwas von dem aufserhalb Befindlichen von der Gattung des Selbigen oder des Anderen treffen, dann bezeichnen sie das, was mit irgend etwas das Selbige ist, und das, was ein Anderes ist als irgend etwas, der Wahrheit entgegengesetzt und sind lügenhaft und unvernünftig geworden, und kein Umlauf hat dann in ihnen die Herrschaft oder Führung. Wenn ihnen aber anderseits von aufsen her irgend welche Empfindungen kommen und, indem sie auf sie stofsen, auch den ganzen Umfang der Seele mit fortreifsen, dann scheinen diese zu herrschen, obschon sie beherrscht werden. Und zufolge aller dieser Einwirkungen wird die Seele jetzt, wie im Anfange, zuerst vernunftlos, wenn sie in den sterblichen Leib gebunden ist. Sobald aber der Strom des Wachstums und der Nahrung in geringerem Mafse herankommt, dann erlangen die Umläufe wieder Ruhe, gehen ihren eigenen Weg und gewinnen im Laufe der Zeit mehr an Festigkeit. Dann nun vollenden es die Umläufe, indem sie sich nach der naturgemäfsen Gestaltung jeglicher Kreise richten und das Andere sowohl als das Selbige mit dem rechten Namen benennen, dafs der, welcher sie besitzt, vernünftig wird. Wenn nun dann auch noch eine richtige Erziehung zu Hilfe kommt, dann wird er, der gröfsten Krankheit entgangen, ganz und gar untadelhaft und gesund. Hat er dies aber vernachlässigt, so kommt er, nachdem er hinkend die Lebensbahn durchlaufen, unvollkommen und unvernünftig wieder in die Unterwelt." Nehmen wir noch p. 42 D hinzu! Hier sagt Gott den von ihm geschaffenen Seelen, wenn sie den Körpern eingepflanzt wären und das Eine hinzukäme, das Andere von ihrem Körper hinwegginge, so müsse zunächst infolge der gewaltsamen Affektionen sich ihnen allen ein und dieselbe Wahrnehmung und Empfindung zugesellen, sodann mit Lust und Unlust gemischtes Verlangen, darauf Furcht und Mut und alles was mit diesen zusammenhängt oder ihnen entgegengesetzt ist. Und wenn sie diese Erregungen beherrschten, würden sie gerecht leben, wenn sie aber sich von ihnen beherrschen liefsen, ungerecht.

Es erhellt aus den angeführten Stellen, dafs nach Platonischer Anschauung die menschliche Seele der Weltseele analog konstituiert —

ist, dafs ihre Bewegungen auf denselben Mafsen und Verhältnissen beruhen, und dafs auch ihr Denken in der geregelten und harmonischen Bewegung ihrer selbst besteht. Solange nun die Seele sich ungestört der harmonischen Bewegung erfreut, ist sie auch fortwährend im Besitze von Vernunft und Wissenschaft. In diesem Zustande befand sich die Seele vor ihrer Verbindung mit dem Körper und ihrem Eintritte in die Sinnenwelt, zu der Zeit als ihr unsterblicher, von dem höchsten Gotte selbst bereiteter Teil noch auf einem der Sterne wohnte und von Gott Aufschlufs über ihre Bestimmung und über das Wesen der Dinge empfing. Diesen Zustand der Vollkommenheit mufsten die Seelen aufgeben um der Vollkommenheit der Welt willen. Damit die sinnliche Welt vollkommen würde, damit ihr nichts fehlte, was sie ihrem Begriffe nach forderte, oder um mit Plato zu reden, was in der intellegibeln Welt, in jenem *κόσμος νοητὸς* enthalten war, mufsten Menschen geschaffen werden, Wesen mit einem unsterblichen Geiste und einem materiellen und darum vergänglichen Körper, und darum mufsten die unsterblichen Seelen aus einem Zustande der Vollkommenheit in einen Zustand der Unvollkommenheit eingehen, wenigstens für eine gewisse Zeit. So ist wiederum unserm Philosophen das Ganze das Bestimmende und der Teil ihm untergeordnet. Um der Vollkommenheit des Ganzen willen mufs sich ein Teil eine Einbufse an Vollkommenheit gefallen lassen, und so zeigt sich auch hier wieder der Zweck. Die Seele war im Besitze der Erkenntnis, bevor sie in diese Erdenwelt eintrat; nachdem sie in den sterblichen Körper gefesselt, ging sie ihrer verlustig, nämlich infolge der bei der Ernährung des Körpers, bei der Sinneswahrnehmung und bei den Affekten mafslos und ungeregelt eindringenden Bewegungen. Durch die Unruhe und Mafslosigkeit dieser wird sie in ihrem Mafse gestört und werden ihre auf bestimmten Mafsen und Verhältnissen beruhenden, in sich harmonischen Bewegungen aufgehoben, und damit treten falsche Vorstellungen ein. Sie bezeichnet das Identische als verschieden und das Verschiedene als identisch, und sie hält die Sinneswahrnehmungen für das Wahrste und vergifst damit ihr ursprüngliches Besitztum, das sie hatte, ehe sie mit diesem Körper verbunden wurde. So wird die Seele unmittelbar nach ihrer Verbindung mit dem Körper jetzt wie anfangs (bei der Bereitung der Welt) unvernünftig.

Es mag beiläufig darauf hingewiesen werden, dafs diese Gewalt, welche der Körper und die Sinnenwelt auf die Thätigkeit der Seele ausübt, nur dann begreiflich ist, wenn den Dingen der Sinnenwelt

: reale Materie zu grunde liegt. Der Raum, das blofse Ausınder, kann diese gewaltsame Wirkung auf die Seele unmöglich iben, ebensowenig die mathematischen Formen der elemenn Körper, die, wenn unserm Philosophen die Materie nur Raum ', genau genommen nur in jenen mathematischen Figuren be-'n würden; denn das Mathematische trägt nach Platos Aufıng wesentlich dazu bei, die Erkenntnis der Seele zu fördern. Durch jene Störungen geht die Seele ihres ursprünglichen tztums, ihrer Wissenschaft von den Ideen, nicht verlustig, aber :s Wissen wird getrübt und verdunkelt, so dafs sie aufhört ihrer selbst bewufst zu sein. Damit sie nun in ihren ursprüng-:n, vernünftigen Zustand zurückkehre, dazu ist ausschliefslich rderlich, dafs ihre Kreisbewegungen wieder in harmonischer se vor sich gehen, und dazu ist es nötig, dafs die vom Körper durch den Körper von aufsen auf sie eindringenden mafslosen stürmischen Bewegungen gemildert und auf ihr rechtes Mafs ckgeführt werden. Mit dem Mafshalten in der Ernährung mit dem Nachlassen des Wachstums beginnen die Bewegungen Seele regelmäfsiger zu gehen; kommt nun die rechte, auf ;tellung des Mafses gerichtete Erziehung hinzu, so wird damit Mensch tadellos und vollkommen gesund.[1])

Wenn die von aufsen durch den Körper auf die Seele eingenden mafslosen Bewegungen, welche Empfindungen hervorn, die Harmonie und damit die vernünftige Thätigkeit der Seele en, so dient anderseits der rechte Gebrauch der Sinnesorgane , den Menschen zu seiner ursprünglichen und von Gott geten Beschaffenheit zurückzuführen. Dies zeigt sich am deutten an den höchsten Sinnesorganen. Gott hat den Menschen Gesicht in erster Linie dazu gegeben, dafs wir die geordneten iufe der Vernunft am Himmel schauend dieselben auf die ›ordneten Umläufe unseres eigenen Denkens anwendeten, und m wir die durchaus festen Bewegungen des Gottes nachahmten, re eigenen irrenden und schweifenden zu fester Regel brächten. ı hat die Wahrnehmung des Wechsels von Tag und Nacht, der Monate und der Jahre Lauf die Vorstellung der Zahl, der ıdlage des Mathematischen, in uns erzeugt, und ebenso die tellung der Zeit, welche nach Platonischer Anschauung in den lmäfsigen Bewegungen der Himmelskörper besteht und demauf die Zahl und somit zur Mathematik hinführt und zugleich

1) 44 B f.

zu dem Maſse, da sie selbst auf dem Maſse in den Bewegungen beruht. Ferner hat der Anblick der Sterne und der Sonne und des Himmels und der Wechsel von Tag und Nacht und die Wahrnehmung des Umlaufs der Monde und Jahre in uns den Trieb wachgerufen über die Natur des Alls nachzudenken und nachzuforschen und somit den Menschen zur Philosophie hingeleitet, dem gröſsten Gute, welches dem Geschlechte der Sterblichen von den Göttern je verliehen worden ist.[1])

So ist das Gesicht dem Menschen gegeben, damit er hingeführt werde zur Erkenntnis des Göttlichen und zur Nachahmung der von Gott geordneten maſsvollen Bewegungen am Himmel in seinem eigenen Innern. Das Ohr aber dient der Aufnahme der Rede und ermöglicht damit gemeinschaftliche wissenschaftliche Erörterung und vernünftige Belehrung, und insofern es die musikalischen Töne vernimmt, ist es uns der Harmonie wegen gegeben. Denn die Harmonie mit ihren Bewegungen, die den Umläufen der Seele in uns entsprechen, erscheint dem, der die Musen mit Vernunft gebraucht, nicht zu einem unvernünftigen Vergnügen dienlich, sondern ist uns von den Musen gegeben als eine Helferin, um den in uns unharmonisch gewordenen Umlauf der Seele zu guter Ordnung und zur Übereinstimmung mit sich zurückzuführen. Und zu demselben Zwecke ist uns von ihnen auch der Rhythmus geschenkt, um unserer inneren Beschaffenheit willen, die bei den meisten maſslos und der Grazien ledig sich gestaltet.[2])

Wir sehen schon aus diesen Erörterungen des Timäus, daſs die gute Erziehung des Menschen auf dem Maſse beruhen muſs, daſs der wohl Erzogene der sein muſs, der in seinen inneren Zuständen und demnach in seinem Handeln und Auftreten nach auſsen maſsvoll ist, daſs also Platos Pädagogik auf dem Maſse beruht.[3])

---

1) 47 A ff. 39 B: *ἵνα δὲ εἴη μέτρον ἐναργές τι πρὸς ἄλληλα βραδυτῆτι καὶ τάχει ὡς τὰ περὶ τὰς ὀκτὼ φορὰς πορεύοιτο, φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν ἐν τῇ πρὸς γῆν δευτέρᾳ τῶν περιόδων, ὃ δὴ νῦν κεκλήκαμεν ἥλιον, ἵνα ὅτι μάλιστα εἰς ἅπαντα φαίνοι τὸν οὐρανὸν μετάσχοι τε ἀριθμοῦ τὰ ζῷα, ὅσοις ἦν προσῆκον, μαθόντα παρὰ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς.*

2) 47 D. f.

3) Republ. IV, 423 D f.: *Οὔτοι ὦ 'γαθὲ Ἀδείμαντε, ὡς δόξειεν ἄν τις, ταῦτα πολλὰ καὶ μεγάλα αὐτοῖς προστάττομεν, ἀλλὰ πάντα φαῦλα, ἐὰν τὸ λεγόμενον ἓν μέγα φυλάττωσι, μᾶλλον δὲ ἀντὶ μεγάλου ἱκανόν. Τί τοῦτο; ἔφη. Τὴν παιδείαν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τροφήν. ἐὰν γὰρ εὖ παιδευόμενοι μέτριοι ἄνδρες γίγνωνται, πάντα ταῦτα ῥᾳδίως ⁻ ἤψονται κτλ.*

llen wir die Wirkung des Mafses nach dieser Seite hin näher rachten, so müssen wir uns an die Bestimmungen Platos über Erziehung der künftigen Wächter des Staates halten. Es ante allerdings das Bedenken aufsteigen, dafs es sich hier um ten bestimmten Stand handelt, der nach dem Platonischen Entarfe in kastenmäfsiger Absonderung erscheint, der also das menschche Wesen nur einseitig zur Darstellung bringe, so dafs jene ormen nur beschränkte Geltung haben könnten. Aber dem steht ntgegen, dafs bei der an sich übermächtigen Stellung dieses Standes im Platonischen Staate die beabsichtigte gute und glückliche Existenz des Ganzen in erster Linie von der humanen Gesittung dieses Standes abhängt, und dafs zweitens aus diesem Stande auch die Regierenden hervorgehen sollen, in denen das menschliche Wesen in der schönsten und umfassendsten Weise zur Darstellung gekommen sein mufs. Demnach sind die Vorschriften, die für die Erziehung der künftigen Wächter des Staates gegeben werden, von allgemein menschlicher Bedeutung. Auch der dritte Stand müfste so erzogen und herangebildet werden, wenn er dem Ziele des Menschen nahe gebracht werden sollte, aber sein eigenes Naturell und die Verhältnisse schliefsen ihn nach Platos Auffassung davon aus.

Die Wächter des Staates nun müssen sich als freie Männer fühlen, die die Knechtschaft mehr fürchten als den Tod.[1]) So ist das Freisein von Todesfurcht die Grundbedingung, wenn sie ihre Bestimmung, wir können sagen die Bestimmung des Mannes überhaupt, erreichen sollen. Darum sollen alle grausenerregenden Schilderungen des Hades und des Zustandes der Seelen nach dem Tode vermieden werden. Ferner werden alle die schrecklichen und grausigen Ausdrücke für diese Gegenstände verworfen wie Kokytos, Styx, Schemen und alle anderen Namen dieser Art, die allen, die sie hören, das ärgste Grausen erregen. Denn es ist zu besorgen, dafs ein solches Grausen die Wächter mutloser und weichlicher macht als sie sein sollen (*τοῦ δέοντος*).[2]) Die Komparative in Verbindung mit *τοῦ δέοντος* zeigen deutlich, dafs ein gewisses Mafs von Scheu und ein gewisses Mafs von Weichheit in ihnen vorhanden sein soll. Sie sollen nicht dreist und tollkühn[3]), nicht

---

1) III, 386 A ff.

2) III, 387 C: *ἡμεῖς δὲ ὑπὲρ τῶν φυλάκων φοβούμεθα, μὴ ἐκ τῆς τοιαύτης φρίκης θερμότεροι καὶ μαλακώτεροι τοῦ δέοντος γένωνται ἡμῖν.* — *θερμότεροι* müfste hier im Sinne von *ἀθυμότεροι* genommen werden, was Ast dafür gesetzt haben will.

3) *Jene rohe* und blinde Tapferkeit, wie wir sie bei wilden Völker

hart und roh sein, aber auch nicht das Gegenteil im Übermafse. Es mufs eben das rechte Mafs in ihrer Stimmung enthalten sein; dieses aber wird aufgehoben durch das Übermafs in jenen Ausdrücken und Vorstellungen, und darum müssen diese verbannt werden. Ebenso soll das Wehklagen und Jammern angesehener Männer über den Tod anderer beseitigt werden, damit die Wächter nicht, ohne sich zu schämen und sich standhaft zu zeigen, bei kleinen Unfällen viel Klagelieder anstimmen und laut aufjammern. Aber auch nicht lachlustig dürfen sie sein. Denn wenn jemand starkem Lachen sich hingiebt, so sucht gewöhnlich der derartige Zustand auch einen starken Rückschlag.[1]) So soll jedes Übermafs nach beiden Seiten hin, in Leid und Freude, vermieden werden, damit die richtige Gemütsverfassung bei den künftigen Wächtern des Staates hergestellt werde. Noch deutlicher zeigt sich das Mafs in der Forderung der Tugend der Sophrosyne. Diese Tugend zeigt sich einmal im Gehorsam gegen die Regierenden, gegen Götter wie Menschen, sodann in der Beherrschung des sinnlichen Verlangens[2]) und der Affekte und ebenso in dem Freisein von Gewinnsucht und Eigennutz.[3]) Darum tadelt es Plato, dafs dem Achilleus, dem Sohne einer Göttin und des mafsvollsten, dem Zeus verwandten Mannes, mafslose Thaten angedichtet werden, z. B. sein Trotz gegen Apollo, Xanthus, Spercheios, das Herumschleifen des Hektor um das Grabmal des Patroklos, das Hinschlachten der Gefangenen für den Scheiterhaufen.[4])

Ferner zeigt sich das Mafs ganz deutlich in der Bestimmung, die nach Platonischer Anschauung von grundlegender Bedeutung für das Wesen des Einzelnen wie für das Wesen des Staates ist, dafs jeder nur Ein Geschäft betreiben dürfe, aber nicht viele, damit er selbst Einer ist und nicht ein vielfältiger. Der Schuhmacher soll Schuhmacher sein und nicht aufserdem Steuermann, und der Landmann soll sich mit dem Landbau beschäftigen und nicht auch zu Gericht sitzen, und der Krieger soll Krieger sein und sich nicht aufserdem mit Gelderwerb abgeben.[5]) Die Wächter sollen Werk-

---

schaften finden, verwirft Plato und hält sie dieses Namens nicht für wert. IV, 430 B: *δοκεῖς γάρ μοι τὴν ὀρθὴν δόξαν περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἄνευ παιδείας γεγονυῖαν, τήν τε θηριώδη καὶ ἀνδραποδώδη, οὔτε πάνυ νόμιμον ἡγεῖσθαι, ἄλλο τέ τι ἢ ἀνδρείαν καλεῖν.*

1) III, 388 D f.

2) III, 389 D.

3) III, 390 E.

4) III, 391 A ff.

5) III, 394 E. III, 397 E.

meister sein für die Freiheit des Staates, durchaus sorgfältige, und sollen nichts üben, was dahin nicht führt. Demnach dürfen sie auch nichts anderes thun oder nachbilden, sondern wenn sie etwas nachbilden, so mufs es gleich vom Knabenalter an das ihrer Bestimmung Entsprechende sein, Tapfere, Besonnene, Gottgefällige, Hochgesinnte und alles der Art, Unedles aber oder sonst etwas Schimpfliches dürfen sie weder thun noch nachzubilden geschickt sein, damit sie nicht von dem Nachbilden das Sein davontragen.[1]) Sie dürfen nicht Frauen nachahmen, noch Sklaven und Sklavinnen, noch schlechte Männer.[2]) Der Mafsvolle (*μέτριος*) wird nur den Guten in seinem normalen Verhalten nachbilden wollen, nicht aber dem Schlechten, ebensowenig Tierstimmen oder das Tosen des Wassers und anderes der Art.[3]) Die Rede des Mafsvollen wird demnach aus Nachbildung und Erzählung gemischt sein, aber so, dafs die Nachbildung bei weitem den kleineren Teil ausmacht.[4])

Wenn in der Rede durchaus das Mafs herrschen soll und alles Mafslose ausgeschlossen wird, so mufs dieselbe Forderung für die Musik mindestens mit gleicher Schärfe ausgesprochen werden. Im Timäus hiefs es da wo von dem eigentlichen Zwecke des Gehörs die Rede ist, dafs die Harmonie uns nicht zu einem vernunftlosen Vergnügen gegeben sei, sondern dafs sie, deren Bewegungen den Umläufen der Seele in uns verwandt seien, uns eine Gehülfin sein solle, den ungeordnet gewordenen Umlauf der Seele in uns zur Ordnung und Übereinstimmung mit sich selbst zu führen. Bei dieser Auffassung von der Wirkung der Musik ist es nicht zu verwundern, dafs die Eigentümlichkeit der Musik, die in einem Staate geübt wird, unserm Philosophen von der gröfsten Bedeutung für das Verhalten der Einzelnen und damit für die gesamte staatliche Ordnung erscheint. „Man mufs sich scheuen eine neue Gattung von Musik einzuführen in der Überzeugung, dafs man das Ganze damit in Gefahr bringt. Mit den Tonweisen rüttelt man jedesmal zugleich an den wichtigsten Staatsgesetzen, wie Damon sagt und ich ihm beistimme. Ihren Wachtturm haben die Wächter in der Musik aufzuerbauen; denn hier schleicht sich leicht eine Verletzung der Gesetze ein. Allmählich sich einnistend gewinnt sie in aller Stille einen Einflufs auf Sitten und Beschäftigungen, dann erweitert sie diesen Einflufs auf den wechselseitigen Verkehr, von dem Ver-

1) III, 395 C: *ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι ἀπολαύσωσιν.*
2) III, 395 D f.
3) III, 396 B ff.
4) *III, 396 E.*

kehr aus aber mit großer Frechheit auf Gesetze und Verfassungen, bis sie zuletzt alles im häuslichen und öffentlichen Leben über den Haufen wirft. Wenn dagegen die Knaben, indem sie damit anfangen in rechter Weise sich zu ergötzen, die Gesetzmäfsigkeit vermittelst der Musik in sich aufnehmen, so hat dies wiederum in allem das Gegenteil zur Folge und durchgängiges Gedeihen, indem dieselbe das noch etwa Mangelhafte im Staate verbessert.[1]) Denn Rhythmus und Harmonie dringen am meisten in das Innere der Seele ein und wirken am kräftigsten auf sie und bringen Wohlanständigkeit mit sich, und wenn jemand richtig darin erzogen wird, so machen sie die Seele zu einer wohlanständigen, wo aber nicht, zum Gegenteil."[2]) Darum wiederholt sich gerade hier die Forderung des Mafses in der gröfsten Bestimmtheit. Was Harmonie und Rhythmus anlangt, darf nur wenig Wechsel stattfinden. Demnach werden alle klagenden Tonweisen ausgeschlossen, wie die gemischt lydische und die streng lydische und einige der Art, ebenso die weichlichen und für Zechgelage geeigneten, wie die ionische und lydische.[3]) Diejenige aber bleibt bestehen, „die wohl die Ausrufe und Töne eines Tapferen in würdiger Art nachzuahmen vermöchte, wenn er in einem kriegerischen Beginnen und irgend einem gewaltsamen Unternehmen begriffen ist, und auch beim Mifslingen, oder wenn er Wunden und dem Tode entgegengeht oder in andere Widerwärtigkeiten gerät und bei allen diesen Gelegenheiten wie in Reih und Glied und standhaft gegen das Schicksal ankämpft; sowie ferner eine andere für einen in einem friedsamen, nicht gewaltsamen, sondern freiwilligen Thun Begriffenen, entweder für einen, der jemanden zu überzeugen sucht und bittet, sei es einen Gott im Gebete oder einen Menschen durch Belehrung und Ermahnung, oder umgekehrt den Bitten oder Belehrungen und Mahnungen eines andern Gehör giebt und demgemäfs vernünftig handelt, und der nicht übermütig ist, sondern bei allen solchen Gelegenheiten besonnen und mafsvoll sich benimmt und mit dem was ihm begegnet zufrieden ist. Diese beiden Tonweisen, für Gewaltübende, freiwillig Thätige, welche am treuesten die Töne Glücklicher, Unglücklicher, Ruhigbesonnener, Tapferkämpfender nachahmen, diese lafs fortbestehen."[4]) Demgemäfs sollen auch alle Instrumente mit vielen Saiten und vielen Weisen

1) IV, 424 C ff.
2) III, 401 D.
3) III, 398 E.
4) III, 399 A ff.

ʒt werden, nur Leier und Cither sollen bleiben und für die auf dem Lande eine Art von Hirtenpfeife, die Syrinx.[1]) łuch auf das Taktmafs ist zu achten. „Denn das ist leicht messen, dafs das Wohlanständige und das Unanständige dem ;emäfsen und dem Taktlosen nachfolgt.“ Was aber das Taktfse und das Taktlose anbetrifft, so folgt das eine, sich ihm ımiegend, dem schönen Ausdruck, das andere dem entgegenzten, und das Wohltönende und Mifstönende ebenso. Richtet doch Zeitmafs und Tonweise nach den Worten, nicht aber ; nach jenen. Was aber die Art des Ausdrucks und die te anbetrifft, so folgen diese der sittlichen Beschaffenheit der le. — Demnach folgt Wohlredenheit und Wohllaut und Wohlländigkeit und Wohlgemessenheit der Gesinnung, die wirklich Charakter gut und angemessen gestaltet hat;“[2]) und natürlich gen sie umgekehrt dazu bei, diese gute Gesinnung zu bilden. nd auch die übrigen Werkmeister sollen gehalten werden das chlechtgeartete, Zügellose, Gemeine und Unanständige weder in en Bildern lebender Geschöpfe noch in den Gebäuden noch in irgend einem andern Werke anzubringen. Dem Schönen und Wohlanständigen sollen sie nachspüren, damit die Jünglinge wie in einer gesunden Gegend wohnend von allen Seiten gefördert werden, woher ihnen nur gleichsam eine milde, aus heilsamer Gegend Gesundheit herwehende Luft irgend etwas von schönen Werken für das Gesicht oder Gehör zuführen möge, und sie so unvermerkt gleich von Kindheit an zur Ähnlichkeit, Freundschaft und Übereinstimmung mit der schönen Rede angeleitet werden.[3])

Betrachten wir die gewählten Ausdrücke, nehmen wir das bereits oben Erwähnte hinzu, dafs Tonfall und Wohlklang Wohlanständigkeit mit sich bringt und die Seele, wenn jemand richtig erzogen wird, zur wohlanständigen macht, so finden wir, dafs die Erziehung nach Platos richtiger Auffassung zugleich mit dem Guten das Schöne in dem Menschen verwirklichen soll. — „Ist es denn nun auch dir offenbar, dafs wir am Ende unserer Untersuchung über die musische Kunst sind? Denn sie hat wenigstens geendet, womit sie enden mufste. Das Musische mufs aber mit der Liebe zum Schönen enden.“[4]) Das Schöne aber beruht auf dem Mafse, und damit beruht auch das Gute auf diesem Princip. „Das Wesen

1) III, 399 C ff.
2) III, 400 C ff.
3) III, 401 B ff.
4) III, 403 C.

[redacted]



des Guten entflieht in die Natur des Schönen. Denn Maſs und Ebenmaſs wird uns doch überall zu Schönheit und Tugend."[1]) „Alles Gute ist schön, Schönheit aber giebt es nicht ohne Maſs; demnach muſs man annehmen, daſs auch das lebende Wesen, welches die ersteren Eigenschaften an sich tragen soll, ebenmäſsig sei."[2]) Somit ist die ethische Erziehung des Menschen zugleich eine ästhetische und umgekehrt. Das Gute in seiner reinen und vollkommenen Erscheinung ist zugleich das Schöne, und in dieser Gestalt übt es seine Macht über die Seelen aus. „Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan." So zeigt sich die Identität der Idee des Guten mit der Idee des Schönen, und beide ruhen auf demselben Grunde, auf dem Maſse. Darum ist Maſslosigkeit dem Wesen der Tugend fremd, dem Laster eigentümlich.[3]) Und so muſs auch die wahre Liebe, die in die Sphäre des Schönen und Guten gehört, von jeglichem Übermaſse sich fern halten.[4])

So Hohes und Herrliches aber auch die musische Kunst in dem Menschen erzeugt, so vermag die ausschlieſsliche Beschäftigung mit ihr doch nicht das wahre menschliche Wesen herzustellen, da auf diese Weise das rechte Maſs in dem Menschen nicht zur Geltung kommen kann. „Alles Gute ist schön, Schönheit aber giebt es nicht ohne Maſs; demnach muſs man annehmen, daſs auch das lebende Wesen, welches die ersteren Eigenschaften an sich tragen soll, ebenmäſsig sei. Von den Verhältnissen des Ebenmaſses nun nehmen wir zwar das Kleine wahr und ziehen es in Erwägung, das Einfluſsreichste und Gröſste aber lassen wir unbeachtet. Denn von gröſserem Einflusse auf Gesundheit und Krankheit und auf Tugend und Laster ist kein Ebenmaſs und kein Miſsverhältnis als das zwischen der Seele und dem Körper selbst. Hiervon bemerken wir jedoch nichts und bedenken nicht, daſs, wenn eine durchaus starke und groſse Seele von einem schwächeren und kleineren

---

1) Phileb. 64 E.

2) Tim. 87 C. 88 C: *εἰ μέλλει δικαίως τις ἅμα μὲν καλός, ἅμα δὲ ἀγαθὸς ὀρθῶς κεκλήσεσθαι.*

3) Republ. III, 402 E f.: *σωφροσύνῃ καὶ ἡδονῇ ὑπερβαλλούσῃ ἔστι τις κοινωνία; Καὶ πῶς, ἔφη, ἥ γε ἔκφρονα ποιεῖ οὐχ ἧττον ἢ λύπη; Ἀλλὰ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ; Οὐδαμῶς. τί δέ; ὕβρει τε καὶ ἀκολασίᾳ; Πάντων μάλιστα.* Tim. 86 B: *ἡδονὰς δὲ καὶ λύπας ὑπερβαλλούσας τῶν νόσων μεγίστας θετέον τῇ ψυχῇ.*

4) Republ. III, 403 A: *Ὁ δὲ ὀρθὸς ἔρως πέφυκε κοσμίου τε καὶ καλοῦ σωφρόνως τε καὶ μουσικῶς ἐρᾶν; — Οὐδὲν ἄρα προσοιστέον μανικὸν οὐδὲ ξυγγενὲς ἀκολασίας τῷ ὀρθῷ ἔρωτι;*

zeuge getragen wird, und desgleichen wenn Seele und Körper dem umgekehrten Maſsstabe zusammengefügt sind, das ganze ıde Wesen nicht schön ist, denn es entbehrt des Ebenmaſses er Beziehung, in welcher dasselbe von der gröſsten Bedeutung Dasjenige dagegen, was sich umgekehrt verhält, gewährt dem, das Auge dafür hat, den allerschönsten und lieblichsten Anblick. ıchwie nun ein Körper, welcher unverhältnismäſsig lange Beine oder durch irgend ein anderes Übermaſs im Miſsverhältnisse t sich selbst steht, nicht bloſs häſslich ist, sondern auch bei der :meinsamen Thätigkeit aller seiner Glieder leicht ermattet und iele Zuckungen zu erleiden hat und wegen seiner Unbeholfenheit eicht hinfällt und so sich selber tausenderlei Schaden anthut: ebenso muſs man auch hinsichtlich des aus beiden, Seele und Leib, verbundenen Wesens, das wir ein lebendiges nennen, urteilen, daſs nämlich sowohl wenn in ihm die Seele stärker als der Körper ist, dieselbe, falls sie in heftigem Zorne ist, ihn ganz und gar erschüttere und von innen her mit Krankheiten erfülle, und ferner, falls sie mit Anstrengung sich dem Lernen und Forschen hingiebt, ihn abzehre, und falls sie anderseits Belehrungen erteilt und sich in Redekämpfe vor dem Volke und in engeren Kreisen einläſst, die unter Streit und Rechthaberei geführt werden, ihn durch und durch erhitze und dadurch in Auflösung versetze und durch Herbeiführung von Flüssen die meisten der sogenannten Ärzte täusche und die Ursache da, wo sie nicht ist, finden lasse, als auch wenn umgekehrt ein groſser und der Seele überlegener Körper mit einem geringen und schwachen Denkvermögen verbunden ist, daſs dann, da von Natur ein zweifacher Trieb im Menschen vorhanden ist, seitens des Körpers nach Nahrung und seitens des Göttlichsten in uns nach Einsicht, die Bewegungen des stärkeren Teiles siegen und über ihr Gebiet hinausgehen, die Seele aber stumpf, ungelehrig und vergeſslich machen und so die gröſste aller Krankheiten, die Unwissenheit, erzeugen. So ist denn dies die einzige Rettung für beide, weder die Seele ohne den Körper noch den Körper ohne die Seele in Bewegung zu setzen, damit beide so ihrer gegenseitig sich erwehren können und dadurch in das Gleichgewicht kommen und gesund werden. Es muſs also der, welcher die Wissenschaft oder sonst eine Geistesübung mit Anstrengung betreibt, zugleich auch dem Körper die nötige Bewegung gewähren, indem er dem Turnen obliegt, und wiederum, wer den Körper sorgfältig bildet, muſs zugleich den Bewegungen der Seele ihr Recht lassen, indem er auch der Musik und jeglicher wissenschaftlicher Bildung sich

hingiebt, wenn er mit Recht zugleich schön und zugleich gut in Wahrheit genannt werden soll."[1])

Aber auch um der rechten Mischung in der Seele selbst willen mufs zu der wissenschaftlichen Erziehung die Übung in der Gymnastik hinzukommen. „Denn die auf die musische Kunst sich Beschränkenden werden weichlicher als ihnen ziemt." — Die Anlage zum Streben nach Weisheit befafst das Milde in sich, und giebt man ihm zu sehr sich hin, erweist sie sich über die Gebühr weichlich, und man schmelzt den Mut heraus aus der Seele und schneidet ihr gewissermafsen die Sehnen aus.[2]) Deshalb hat ein Gott den Menschen zwei Künste verliehen, die gymnastische und die musische, behufs des Eiferartigen und des nach Weisheit Begierigen, nicht behufs des Leibes und der Seele, es sei denn nebenbei, sondern behufs jenes Doppelten, damit beide bis zur rechten Grenze angespannt oder nachgelassen mit einander in Einklang kämen.[3]) Ebenso nämlich wie die auf die musische Kunst sich Beschränkenden weichlicher werden, als es ihnen ziemt, werden diejenigen, welche ohne Beimischung die Gymnastik üben, wilder als sie sollten. Denn das von Natur Wilde wird bei richtiger Erziehung zum Tapfern, doch über die Gebühr befördert gestaltet es sich zum Harten und Widrigen.[4]) „Wer die musische und gymnastische Kunst auf das schönste mischt und beide im richtigsten Verhältnis auf seine Seele einwirken läfst, von dem können wir wohl mit dem gröfsten Rechte behaupten, dafs er der Musikkundigste und mit sich im besten Einklange sei, weit eher als von dem, der die Saiten mit einander in Einklang bringt."[5]) Wie alle diese Bestimmungen auf dem Mafse ruhen, geht schon aus der Wahl der Prädikate hervor, die absichtlich aus der Sphäre der Harmonie und des Rhythmus genommen sind.[6])

1) Tim. 87 C ff.

2) Republ. III, 410 D f. 411 B.

3) III, 411 E: *ἀλλ' ἐπ' ἐκείνω, ὅπως ἂν ἀλλήλοιν ξυναρμοσθῆτον ἐπιτεινομένω καὶ ἀνιεμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος.*

4) III, 410 D: *Καὶ μὴν τό γε ἄγριον τὸ θυμοειδὲς ἂν τῆς φύσεως παρέχοιτο, καὶ ὀρθῶς μὲν τραφὲν ἀνδρεῖον ἂν εἴη, μᾶλλον δ' ἐπιταθὲν τοῦ δέοντος σκληρόν τε καὶ χαλεπὸν γίγνοιτ' ἄν.*

5) III, 412 A: *Τὸν κάλλιστ' ἄρα μουσικῇ γυμναστικὴν κεραννύντα καὶ μετριώτατα τῇ ψυχῇ προσφέροντα, τοῦτον ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν εἶναι τελέως μουσικώτατον καὶ εὐαρμοστότατον.*

6) Aufser den bereits angeführten Stellen wollen wir noch folgende citieren: III, 410 E: *Τί δέ; τὸ ἥμερον οὐχ ἡ φιλόσοφος ἂν ἔχοι φύσις; καὶ μᾶλλον μὲν ἀνεθέντος αὐτοῦ μαλακώτερον ἂν εἴη τοῦ δέοντος, καλῶς δὲ τραφέντος ἥμερόν τε καὶ κόσμιον; Ἔστι ταῦτα. Δεῖν δέ γέ φα-*

Und auch in den Bestimmungen über das Wesen der Gym-astik zeigt sich deutlich genug als das Grundlegende das Mafs. 'ie beste Gymnastik ist der einfachen musischen Kunst verschwistert nd mufs selbst einfach sein.[1]) In der Musik erzeugt die Mannig-altigkeit Zügellosigkeit, in der Gymnastik Siechtum, dagegen die Einfachheit in der Tonkunst in den Seelen Besonnenheit, in der Gymnastik in den Körpern Gesundheit.[2]) Einfachheit im Essen und Trinken, Herrschaft über den Schlaf werden unbedingt gefordert.

So hat die gute Erziehung zum letzten Ziele die Heranbildung on mafsvollen Männern. Und auch in den äufseren Verhältnissen nufs das Mafs gewahrt werden. Reichtum und Armut verderbt lie Werkleute. Ein Töpfer, der reich geworden, wird nicht mehr ein Handwerk eifrig betreiben wollen, sondern wird träg und nach-lässig und ein schlechterer Töpfer. Wenn er aber wegen Armut ich nicht die nötigen Werkzeuge und was sonst zu seinem Hand-verk gehört anschaffen kann, so wird er schlechtere Arbeiten liefern und wird seine Söhne und wen sonst er lehrt, schlechter lehren und zu schlechteren Handwerkern machen. So werden durch beides, lurch Reichtum und Armut, die Erzeugnisse der Künste und die Künstler selbst schlechter.[3])

Diese Erziehung zu dem Mafsvollen hin schliefst alles Tugend-afte in sich. Das Einzelne finden die so Erzogenen dann von elbst, wie das geziemende Schweigen der Jüngeren vor den Älteren, len Vorrang auf den Polstern, das vom Platze sich Erheben, die

εν τοὺς φύλακας ἀμφοτέρα ἔχειν τούτω τὼ φύσει. Δεῖ γάρ. Οὐκοῦν ρμόσθαι δεῖ αὐτὰς πρὸς ἀλλήλας; Πῶς δ' οὔ; Καὶ τοῦ μὲν ἡρμο-μένου σώφρων τε καὶ ἀνδρεία ἡ ψυχή; Πάνυ γε. Τοῦ δὲ ἀναρμόστου ειλὴ καὶ ἄγροικος; — 413 E: εἰ δυσγοήτευτος καὶ εὐσχήμων ἐν πᾶσι αίνεται, φύλαξ αὑτοῦ ὢν ἀγαθὸς καὶ μουσικῆς ἧς ἐμάνθανεν, εὔρυθ-όν τε καὶ εὐάρμοστον ἑαυτὸν ἐν πᾶσι τούτοις παρέχων. III, 411 E: Ver sich ausschliefslich der Gymnastik hingiebt, βίᾳ καὶ ἀγριότητι ὥσ-ερ θηρίον πρὸς πάντα διαπράττεται καὶ ἐν ἀμαθίᾳ καὶ σκαιότητι μετὰ ῥυθμίας τε καὶ ἀχαριστίας ζῇ. IV, 431 E: ἁρμονίᾳ τινὶ ἡ σωφρο-ύνη ὡμοίωται. IV, 441 E f: Ἆρ' οὖν οὐχ, ὥσπερ ἐλέγομεν, μουσικῆς αὶ γυμναστικῆς κρᾶσις ξύμφωνα αὐτὰ ποιήσει, τὸ μὲν ἐπιτείνουσα αὶ τρέφουσα λόγοις τε καλοῖς καὶ μαθήμασι, τὸ δὲ ἀνιεῖσα, παραμυ-θουμένη, ἡμεροῦσα ἁρμονίᾳ τε καὶ ῥυθμῷ; IV, 443 D f.: — Καὶ ξυν-αρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε αὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα αῦτα ξυνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα αὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη κτλ.

1) III, 404 B.
2) III, 404 E.
3) IV, 421 D f.

zuvorkommende Behandlung der Eltern, sowie auch das Scheren des Bartes, die Bekleidung und Beschuhung, des Körpers gesamte Haltung und alles andere, was dahin einschlägt.[1]) Bei dieser weitgreifenden Bedeutung des Maſses ist es nicht wunderbar, wenn die Bezeichnung Maſsvoll da angewandt wird, wo Ausdrücke wie gut, treffend, schön u. s. w. ebenso am Platze wären.[2])

Die Bedeutung des Maſses wird uns noch klarer werden, wenn wir tiefer eindringen in die Natur des Menschen, wie sie nach Platonischer Anschauung ist. Damit die Welt vollständig und somit vollkommen wurde, muſsten Menschen geschaffen werden, d. h. vernünftige Wesen in einem irdischen und vergänglichen Leibe. Diese Natur des Leibes machte Ernährung und Fortpflanzung nötig, und damit war der begehrende Teil der Seele (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) gefordert. Es liegt in dem Wesen dieses Teiles selbst, daſs er maſslos über seine Sphäre hinaus greift, durch seine ungezügelten und ungeregelten Bewegungen die in sich harmonischen Bewegungen des denkenden Teiles (des *λογιστικόν*) stört und damit eine vernünftige Thätigkeit und ein vernünftiges Verhalten des Menschen unmöglich macht. Da das Denken für sich dem sinnlichen Teile gegenüber machtlos ist, so bedurfte es eines zwischen beiden in der Mitte stehenden Teiles, durch den beide in das richtige Verhältnis zu einander kämen. Darum ist der Vernunft in dem *θυμὸς* ein Kämpfer und Helfer gegen den begehrenden Teil beigegeben. Aber der *θυμὸς* selbst muſs in der rechten Weise gebildet werden, damit er einerseits dem denkenden Teile ein ausreichender Helfer gegen den begehrenden Teil sei, anderseits aber auch nicht das Maſs überschreite und so Härte und Roheit entstehe. Ist der *θυμὸς* durch Erziehung in Musik und Gymnastik in die rechte, maſsvolle Verfassung gebracht, sind die Leidenschaften des begehrenden Teiles durch diese Erziehung gebändigt, und werden sie

---

1) IV, 425 A f.

2) Wir wollen aus der reichen Fülle der Stellen, die hierfür als Beleg dienen können, nur einige wenige anführen. III, 390 E: *οὐδὲ τὸν τοῦ Ἀχιλλέως παιδαγωγὸν Φοίνικα ἐπαινετέον, ὡς μετρίως ἔλεγε συμβουλεύων αὐτῷ δῶρα μὲν λαβόντι ἐπαμύνειν τοῖς Ἀχαιοῖς, ἄνευ δὲ δώρων μὴ ἀπαλλάττεσθαι τῆς μήνιος.* IV, 420 D: *μετρίως ἂν ἐδοκοῦμεν πρὸς αὐτὸν ἀπολογεῖσθαι λέγοντες.* IV, 432 C: *ἀλλὰ μᾶλλον ἐάν μοι ἑπομένῳ χρῇ καὶ τὰ δεικνύμενα δυναμένῳ καθορᾶν, πάνυ μετρίως χρήσει.* IV, 421 C: *Ἀλλ' ἦ δ' ὅς, καλῶς μοι δοκεῖς λέγειν. Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τὸ τούτου ἀδελφὸν δόξω σοι μετρίως λέγειν;* III, 396 C tritt an die Stelle des *τῷ ὄντι καλὸς κἀγαθός* im Folgenden der *μέτριος ἀνήρ.* Phileb. 32 A: *καὶ ἑνὶ λόγῳ σκόπει, εἴ σοι μέτριος ὁ λόγος, ὃς ἂν φῇ κτλ.*

durch den mafsvoll gestalteten *θυμὸς* fortgesetzt im Zaume gehalten, so dafs sie ihre Grenzen nicht überschreiten, dann kommt der vernünftige Teil im Menschen zu seiner Geltung und sein ewiger Inhalt wird frei und kommt zum Bewufstsein. Es beruht eben alles darauf, dafs jeder Teil innerhalb seiner Sphäre bleibt und von den andern innerhalb derselben gelassen wird. Damit erhält jeder sein Recht und seine naturgemäfse Entwickelung, und damit ist die Gerechtigkeit in dem Menschen verwirklicht. Denn die Gerechtigkeit beruht darauf, dafs jeder das Seine hat und das Seine treibt und den andern das Seine haben und das Seine treiben läfst[1]), und demnach innerhalb des Menschen selbst darauf, dafs jeder Teil das Seinige thut und jeden der beiden andern Teile das Seinige thun läfst[2]), sie besteht also in dem mafsvollen Verhalten der einzelnen Teile gegen einander. Wird so einem jeden Teile sein Recht zu teil, so folgt von selbst daraus, dafs das Denkende und Vernünftige im Menschen zur Herrschaft gelangt und der begehrende Teil dieser Herrschaft sich unterordnet. Mit dieser Unterordnung tritt Übereinstimmung und Harmonie zwischen dem Herrschenden und dem beherrschten Teile ein, es ist das Ebenmafs in dem Menschen hergestellt, in seinem ganzen Wesen und seinem Thun erscheint er mafsvoll, und damit ist die Tugend der Sophrosyne verwirklicht. Überschreitet der begehrende Teil die ihm gesetzten Grenzen nicht, hat der *θυμὸς* die gehörige Verfassung, so wird auch der Mensch in der Ausführung des von ihm als gut Erkannten nicht durch die Gefühle der Lust und Unlust, der Furcht und eines ungebändigten und rohen Mutes beeinträchtigt, er wird das als gut Erkannte jederzeit thun und sich dabei durch keine Gefahren zurückschrecken lassen. Er wird die ihm durch das Gesetz vorgeschriebenen und durch die Erziehung eingebildeten Vorstellungen von dem was zu fürchten sei[3]), jederzeit festhalten, und somit bewährt er die Tugend der Tapferkeit. Schliefslich, da der vernünftigen Thätigkeit nun nichts mehr im Wege steht, so wird auch das Vordringen zur Weisheit durch nichts gehindert. So beruhen alle Tugenden auf der Gerechtigkeit[4]), nämlich darauf,

1) IV, 433 D ff.

2) IV, 441 E: *καὶ ἡμῶν ἕκαστος, ὅτου ἂν τὰ αὑτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ πράττῃ, οὗτος δίκαιός τε ἔσται καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων.*

3) IV, 429 C: *Σωτηρίαν ἔγωγε λέγω τινὰ εἶναι τὴν ἀνδρείαν — τὴν τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγονυίας περὶ τῶν δεινῶν, ἅ τέ ἐστι καὶ οἷα κτλ.*

4) IV, 433 B: *Δοκεῖ μοι τὸ ὑπόλοιπον ἐν τῇ πόλει ὧν ἐσκέμμεθα, σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ φρονήσεως, τοῦτο εἶναι, ὃ πᾶσιν ἐκείνοις*

dafs die einzelnen Teile der menschlichen Seele im richtigen Verhältnisse zu einander stehen, dafs sie Mafs halten gegen einander, und so beruht alle Tugend auf dem Mafse. Der so Beschaffene befindet sich auch in innerer Übereinstimmung mit sich selbst, er ist harmonisch ausgebildet und in sich harmonisch. Und diese innere Harmonie wird auch in dem äufseren Wesen des Menschen zur Darstellung kommen, sie wird sich in Gang und Haltung, in Worten und Gebärden ausprägen und allem Thun des harmonisch Gebildeten den Charakter des Edlen und Schönen aufdrücken, und so wird der Gute zugleich zum Schönen, er erscheint als der *ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός*. Auf dieser inneren Übereinstimmung beruht aber, wie der Philebus zeigt, zugleich die Wahrheit, die Wahrheit im objektiven Sinne. Und so ist der harmonisch gebildete Mensch der wahre Mensch, in dem die wahre Natur des Menschen, seine Idee, verwirklicht ist, soweit es eben möglich ist. So haben wir die Ideen des Wahren, Guten und Schönen in ihrer Vereinigung und in vollkommener Einheit; denn jener Mensch ist wahrhaft Einer, und damit erst gewinnt die Seele des Menschen die Fähigkeit die ihr eigentümliche Funktion, ihr *ἔργον*, zu vollziehen. Fürsorge und Leitung und Beratschlagung[1]) und alle anderen derartigen Funktionen der Seele können von der zwiespältigen, der inneren Einheit und Übereinstimmung entbehrenden Seele nicht vollzogen werden. Die Gerechtigkeit ist es, die in der Seele und dem ganzen Menschen erst die ihm eigentümliche Tugend hervorbringt; die Gerechtigkeit aber besteht darin, dafs die einzelnen Teile der Seele Mafs halten gegen einander. Auch der sinnliche Teil des Menschen soll nicht ertötet werden, der Körper soll gekräftigt und gestärkt werden, und in der Gymnastik ist das Mittel gegeben ihm den nötigen Halt und ausreichende Festigkeit zu schaffen gegenüber einer aufreibenden geistigen Thätigkeit. Aber das Übermächtige und Übergreifende des sinnlichen und begehrenden Teiles mufs zurückgedämmt und aufgehoben werden, damit der Geist frei wird und seine Bewegungen sich in jener harmonischen

---

*τὴν δύναμιν παρέσχεν, ὥστε ἐγγενέσθαι, καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν, ἕωσπερ ἂν ἐνῇ. Καίτοι ἔφαμεν δικαιοσύνην ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τὰ τρία εὕροιμεν.* Vergl. Susemihl II, S. 158: „Die Gerechtigkeit scheint hiernach blofs Folge der Weisheit, Tapferkeit und namentlich Besonnenheit zu sein, in Wahrheit wird sie aber von Platon als ihre Wurzel bezeichnet." Hirzel Über den Unterschied der *δικαιοσύνη* und der *σωφροσύνη* in der Platonischen Republik. Hermes Band VIII, S. 379 ff.

1) I, 353 D f.

ise vollziehen können, die den von Gott in ihn gelegten Ver-
tnissen entspricht. Es kommt alles darauf an, dafs Mafs und
monie in dem Menschen hergestellt werden.

Wir sahen bereits, wie auch die Sinnesorgane, namentlich die
eren dazu berufen und von Gott geschaffen sind, zur Verwirk-
ung dieses von Gott gewollten Zweckes mitzuhelfen. Indem
Ohr die Harmonien in der Musik wahrnimmt und diese herein-
t in die Seele, werden die gestörten harmonischen Bewegungen
Seele wieder harmonisch gestaltet, und indem das Auge die
monie in den Bewegungen der Himmelskörper schaut, reizt es
Seele diese Harmonie in ihren eigenen Bewegungen nachzuahmen,
zugleich mit dem Anschauen und der Beobachtung jener Be-
ungen, die in bestimmt abgegrenzten Umläufen vor sich gehen,
teht die Vorstellung der Zahl. Damit werden wir zur Mathe-
ik hingeführt und angeleitet über die Sinnendinge hinauszugehen
vorzudringen zur Betrachtung der Begriffe. Das Mathematische
dem Idealen verwandt. Es ist ewig, unveränderlich, von der
rie losgelöst. Somit hat die Beschäftigung mit der Mathematik
lichkeit mit der Betrachtung der Begriffe oder Ideen, also mit
Dialektik. Andererseits ist das Mathematische, gleich den Sinnen-
en derselben Art, der Zahl nach unendlich, wie es z. B. unend-
viele mathematische Dreiecke derselben Art giebt, während jede
nur Eine ist, sodann ist die Grenze, also das Mathematische,
in das Materielle einzugehen und es zu gestalten, während
Idee in ihrer Transcendenz verharrt. Das Mathematische ge-
et die Sinnendinge den Ideen entsprechend und macht sie zu
ldern derselben; es liegt daher das Mathematische dem von
Sinnendingen ausgehenden Verstande näher als die Ideen, führt
wegen seiner Verwandtschaft mit ihnen auf sie hin. So hält
Mathematische sowohl in beziehung auf das Sein als auch in
hung auf das Erkennen die Mitte zwischen der Sinnenwelt
der Welt der Ideen. Es ist demnach ganz konsequent, wenn
die Beschäftigung mit der Mathematik als Vorstufe für die
häftigung mit der Dialektik fordert; doch mufs die Mathematik
er rechten Weise getrieben werden. Des Erkennens wegen
nicht wegen des Handels soll die Arithmetik geübt werden.
e Krieger sollen an die Rechenkunst gehen und sich mit ihr
häftigen nicht auf gemeine Weise, sondern bis sie zur An-
uung der Natur der Zahlen gekommen sind, nicht Kaufs und
aufs wegen darüber nachsinnend, sondern zum Behufe des
ges und wegen der Seele selbst und der Leichtigkeit ihrer

Umkehr von dem Werden zum Sein und der Wahrheit. Ebenso soll die Geometrie der Erkenntnis wegen betrieben werden; auch sie ist eine Leitung der Seele zum Wesen hin und ein Bildungsmittel philosophischer Gesinnung.[1]) Aufser der Ausbildung in der Arithmetik und Geometrie, der er die damals noch in ihren Anfängen befindliche Stereometrie hinzufügt, verlangt Plato auch die Beschäftigung mit der Astronomie[2]), und schliefslich gehört noch in diesen Kreis des Mathematischen die Harmonielehre.[3])

Durch diese Vorbildung nun wird der Mensch befähigt über die Welt des Werdens hinauszugehen und zu der Erkenntnis des wahrhaft Seienden zu gelangen. Die Sinnenwelt ist ein Abbild der gedachten Welt, des *κόσμος νοητός*, sie ist eine Darstellung der Ideen oder Gedanken Gottes. Das Abbild aber erinnert uns an das Urbild, und somit besinnt sich der Geist an den Sinnendingen auf die diesen zu grunde liegenden Gedanken Gottes und kommt somit zur Anschauung der Idee. „Der Liebhaber, der die Lyra oder das Kleid des Geliebten sieht, erinnert sich dieses selbst. — — Desgleichen erinnert sich der, der den Simmias gemalt sieht, des wirklichen Simmias. Ebenso erinnern wir uns, wenn wir gleiche Hölzer oder gleiche Steine oder andere gleiche Sinnendinge sehen, des Gleichen selbst.[4]) Wir kommen also nicht etwa durch Abstraktion von dem durch die sinnliche Wahrnehmung Gegebenen zu der Erkenntnis der Ideen, sondern vermöge der Ideenassociation besinnen wir uns beim Anblick der Abbilder (der Sinnendinge) auf die Urbilder (die Ideen), gleichwie der, welcher den Simmias kennt, beim Anblicke des gemalten Simmias (des Abbildes) sich des wirklichen Simmias (des Urbildes) erinnert.

Wir sehen hier wieder, wie die Sinneswahrnehmung zum höchsten Zwecke hat der Erkenntnis zu dienen. Die Erkenntnis besteht in der Erkenntnis der Ideen. Diese bilden ein System, an dessen Spitze die Idee des Guten steht. Wem es gelänge dieses ganze System der Ideen, diese Welt der Begriffe, vollkommen zu erfassen und in seiner Gliederung zu durchschauen, der hätte die höchste Vollkommenheit in wissenschaftlicher Beziehung erlangt, gleich wie der ein vollkommener Botaniker wäre, der das ganze System der Pflanzen in seiner Gliederung nach Gattung, Arten und Unterarten vollkommen erkannt hätte. Es ist ja leicht einzusehen,

1) VII, 524 D ff.
2) VII, 528 E ff.
3) VII, 531 A ff.
4) Phädon. 72 E ff.

s nur der das ganze System vollkommen kennt, der auch die zelnen Arten und Unterarten ihrem Wesen nach vollkommen griffen hat.

Die Ideen sind die Gedanken Gottes. Ihre Gesamtheit bildet n Gesamtinhalt des göttlichen Geistes. Da das Wesen des Geistes f seinen Gedanken beruht, so macht die Gesamtheit der Ideen s Wesen des göttlichen Geistes aus.[1]) Demnach wäre mit jener kenntnis zugleich die volle Erkenntnis des göttlichen Wesens geben. Damit wäre in intellektueller Beziehung die Gottgleichheit eicht, und nicht blofs in intellektueller, sondern auch in mora-her Beziehung. Denn da alle Sinnlichkeit, mithin in erster Linie h alle Leidenschaft überwunden sein mufs, ehe wir zur vollen kenntnis gelangen, so giebt es nach ihrer Erreichung kein dernis dieser erkannten Wahrheit, d. h. den Ideen und damit nentlich der Idee des Guten entsprechend zu handeln. So ist t dem Intellektuellen das Ethische zugleich gegeben. Wissen-aft, Religion und Ethik fallen bei Plato zusammen. Vernunft d Wissenschaft bestehen in dem Wissen von den Ideen. Da diese lanken Gottes sind, so ist ihr Erkennen zugleich ein Erkennen göttlichen Wesens. Dieses ist von der Idee des Guten be-rscht. Gott ist gut, und demnach sollen wir es auch sein. Da ner die Ideen aus der sinnlichen Wahrnehmung nicht abgeleitet rden können, so nötigen sie zur Annahme einer Präexistenz der le und weisen damit zugleich auf eine Fortdauer derselben nach n Tode hin. Und zugleich ist mit diesem Vordringen zur Weis-t die Glückseligkeit erreicht, denn die Erkenntnis der Wahrheit von den reinsten und schönsten Freuden begleitet.[2])

Dieses hohe Ziel könnte vollkommen nur dann erreicht werden, m der Kreislauf und damit die Thätigkeit des vernünftigen lenteiles in voller Harmonie sich bewegte, vollkommen ungestört ch die Sinnlichkeit. Ganz los kommt aber der Mensch in diesem en von der Sinnlichkeit nicht; das verbietet ihm seine Natur, l darum ist ihm die Gottgleichheit versagt und nur die Er-hung der Gottähnlichkeit gestattet. Volle Freiheit des Geistes l damit Vollkommenheit desselben tritt erst im Jenseits ein. r streben muls er darnach mit aller Macht und mufs bis zu em gewissen Grade diese Befreiung schon hier erreichen, denn st wird sie ihm auch durch den Tod nicht zu teil. So ist das

1) Vergl. Kap. III S. 112.
2) Phileb. 52 A ff.

hingiebt, wenn er mit Recht zugleich schön und zugleich gut in Wahrheit genannt werden soll.“[1])

Aber auch um der rechten Mischung in der Seele selbst willen muſs zu der wissenschaftlichen Erziehung die Übung in der Gymnastik hinzukommen. „Denn die auf die musische Kunst sich Beschränkenden werden weichlicher als ihnen ziemt.“ — Die Anlage zum Streben nach Weisheit befaſst das Milde in sich, und giebt man ihm zu sehr sich hin, erweist sie sich über die Gebühr weichlich, und man schmelzt den Mut heraus aus der Seele und schneidet ihr gewissermaſsen die Sehnen aus.[2]) Deshalb hat ein Gott den Menschen zwei Künste verliehen, die gymnastische und die musische, behufs des Eiferartigen und des nach Weisheit Begierigen, nicht behufs des Leibes und der Seele, es sei denn nebenbei, sondern behufs jenes Doppelten, damit beide bis zur rechten Grenze angespannt oder nachgelassen mit einander in Einklang kämen.[3]) Ebenso nämlich wie die auf die musische Kunst sich Beschränkenden weichlicher werden, als es ihnen ziemt, werden diejenigen, welche ohne Beimischung die Gymnastik üben, wilder als sie sollten. Denn das von Natur Wilde wird bei richtiger Erziehung zum Tapfern, doch über die Gebühr befördert gestaltet es sich zum Harten und Widrigen.[4]) „Wer die musische und gymnastische Kunst auf das schönste mischt und beide im richtigsten Verhältnis auf seine Seele einwirken läſst, von dem können wir wohl mit dem gröſsten Rechte behaupten, daſs er der Musikkundigste und mit sich im besten Einklange sei, weit eher als von dem, der die Saiten mit einander in Einklang bringt.“[5]) Wie alle diese Bestimmungen auf dem Maſse ruhen, geht schon aus der Wahl der Prädikate hervor, die absichtlich aus der Sphäre der Harmonie und des Rhythmus genommen sind.[6])

1) Tim. 87 C ff.

2) Republ. III, 410 D f. 411 B.

3) III, 411 E: *ἀλλ' ἐπ' ἐκείνω, ὅπως ἂν ἀλλήλοιν ξυναρμοσθῆτον ἐπιτεινομένω καὶ ἀνιεμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος.*

4) III, 410 D: *Καὶ μὴν τό γε ἄγριον τὸ θυμοειδὲς ἂν τῆς φύσεως παρέχοιτο, καὶ ὀρθῶς μὲν τραφὲν ἀνδρεῖον ἂν εἴη, μᾶλλον δ' ἐπιταθὲν τοῦ δέοντος σκληρόν τε καὶ χαλεπὸν γίγνοιτ' ἄν.*

5) III, 412 A: *Τὸν κάλλιστ' ἄρα μουσικῇ γυμναστικὴν κεραννύντα καὶ μετριώτατα τῇ ψυχῇ προσφέροντα, τοῦτον ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν εἶναι τελέως μουσικώτατον καὶ εὐαρμοστότατον.*

6) Auſser den bereits angeführten Stellen wollen wir noch folgende citieren: III, 410 E: *Τί δέ; τὸ ἥμερον οὐχ ἡ φιλόσοφος ἂν ἔχοι φύσις; καὶ μᾶλλον μὲν ἀνεθέντος αὐτοῦ μαλακώτερον ἂν εἴη τοῦ δέοντος, καλῶς δὲ τραφέντος ἥμερόν τε καὶ κόσμιον; Ἔστι ταῦτα. Δεῖν δέ γέ φα-*

Und auch in den Bestimmungen über das Wesen der Gymnastik zeigt sich deutlich genug als das Grundlegende das Mafs. Die beste Gymnastik ist der einfachen musischen Kunst verschwistert und mufs selbst einfach sein.[1]) In der Musik erzeugt die Mannigfaltigkeit Zügellosigkeit, in der Gymnastik Siechtum, dagegen die Einfachheit in der Tonkunst in den Seelen Besonnenheit, in der Gymnastik in den Körpern Gesundheit.[2]) Einfachheit im Essen und Trinken, Herrschaft über den Schlaf werden unbedingt gefordert.

So hat die gute Erziehung zum letzten Ziele die Heranbildung von mafsvollen Männern. Und auch in den äufseren Verhältnissen mufs das Mafs gewahrt werden. Reichtum und Armut verderbt die Werkleute. Ein Töpfer, der reich geworden, wird nicht mehr sein Handwerk eifrig betreiben wollen, sondern wird träg und nachlässig und ein schlechterer Töpfer. Wenn er aber wegen Armut sich nicht die nötigen Werkzeuge und was sonst zu seinem Handwerk gehört anschaffen kann, so wird er schlechtere Arbeiten liefern und wird seine Söhne und wen sonst er lehrt, schlechter lehren und zu schlechteren Handwerkern machen. So werden durch beides, durch Reichtum und Armut, die Erzeugnisse der Künste und die Künstler selbst schlechter.[3])

Diese Erziehung zu dem Mafsvollen hin schliefst alles Tugendhafte in sich. Das Einzelne finden die so Erzogenen dann von selbst, wie das geziemende Schweigen der Jüngeren vor den Älteren, den Vorrang auf den Polstern, das vom Platze sich Erheben, die

μεν τοὺς φύλακας ἀμφοτέρα ἔχειν τούτω τὼ φύσει. Δεῖ γάρ. Οὐκοῦν ἡρμόσθαι δεῖ αὐτὰς πρὸς ἀλλήλας; Πῶς δ' οὔ; Καὶ τοῦ μὲν ἡρμοσμένου σώφρων τε καὶ ἀνδρεία ἡ ψυχή; Πάνυ γε. Τοῦ δὲ ἀναρμόστου δειλὴ καὶ ἄγροικος; — 413 E: εἰ δυσγοήτευτος καὶ εὐσχήμων ἐν πᾶσι φαίνεται, φύλαξ αὑτοῦ ὢν ἀγαθὸς καὶ μουσικῆς ἧς ἐμάνθανεν, εὔρυθμόν τε καὶ εὐάρμοστον ἑαυτὸν ἐν πᾶσι τούτοις παρέχων. III, 411 E: Wer sich ausschliefslich der Gymnastik hingiebt, βίᾳ καὶ ἀγριότητι ὥσπερ θηρίον πρὸς πάντα διαπράττεται καὶ ἐν ἀμαθίᾳ καὶ σκαιότητι μετὰ ἀῤῥυθμίας τε καί ἀχαριστίας ζῇ. IV, 431 E: ἁρμονίᾳ τινὶ ἡ σωφροσύνη ὡμοίωται. IV, 441 E f: Ἆρ' οὖν οὐχ, ὥσπερ ἐλέγομεν, μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς κρᾶσις ξύμφωνα αὐτὰ ποιήσει, τὸ μὲν ἐπιτείνουσα καὶ τρέφουσα λόγοις τε καλοῖς καὶ μαθήμασι, τὸ δὲ ἀνιεῖσα, παραμυθουμένη, ἡμεροῦσα ἁρμονίᾳ τε καὶ ῥυθμῷ; IV, 443 D f.: — Καὶ ξυναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα ξυνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη κτλ.

1) III, 404 B.
2) III, 404 E.
3) IV, 421 D f.

zuvorkommende Behandlung der Eltern, sowie auch das Scheren des Bartes, die Bekleidung und Beschuhung, des Körpers gesamte Haltung und alles andere, was dahin einschlägt.[1]) Bei dieser weitgreifenden Bedeutung des Maſses ist es nicht wunderbar, wenn die Bezeichnung Maſsvoll da angewandt wird, wo Ausdrücke wie gut, treffend, schön u. s. w. ebenso am Platze wären.[2])

Die Bedeutung des Maſses wird uns noch klarer werden, wenn wir tiefer eindringen in die Natur des Menschen, wie sie nach Platonischer Anschauung ist. Damit die Welt vollständig und somit vollkommen wurde, muſsten Menschen geschaffen werden, d. h. vernünftige Wesen in einem irdischen und vergänglichen Leibe. Diese Natur des Leibes machte Ernährung und Fortpflanzung nötig, und damit war der begehrende Teil der Seele (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) gefordert. Es liegt in dem Wesen dieses Teiles selbst, daſs er maſslos über seine Sphäre hinaus greift, durch seine ungezügelten und ungeregelten Bewegungen die in sich harmonischen Bewegungen des denkenden Teiles (des *λογιστικόν*) stört und damit eine vernünftige Thätigkeit und ein vernünftiges Verhalten des Menschen unmöglich macht. Da das Denken für sich dem sinnlichen Teile gegenüber machtlos ist, so bedurfte es eines zwischen beiden in der Mitte stehenden Teiles, durch den beide in das richtige Verhältnis zu einander kämen. Darum ist der Vernunft in dem *θυμὸς* ein Kämpfer und Helfer gegen den begehrenden Teil beigegeben. Aber der *θυμὸς* selbst muſs in der rechten Weise gebildet werden, damit er einerseits dem denkenden Teile ein ausreichender Helfer gegen den begehrenden Teil sei, anderseits aber auch nicht das Maſs überschreite und so Härte und Roheit entstehe. Ist der *θυμὸς* durch Erziehung in Musik und Gymnastik in die rechte, maſsvolle Verfassung gebracht, sind die Leidenschaften des begehrenden Teiles durch diese Erziehung gebändigt, und werden sie

1) IV, 425 A f.

2) Wir wollen aus der reichen Fülle der Stellen, die hierfür als Beleg dienen können, nur einige wenige anführen. III, 390 E: *οὐδὲ τὸν τοῦ Ἀχιλλέως παιδαγωγὸν Φοίνικα ἐπαινετέον, ὡς μετρίως ἔλεγε συμβουλεύων αὐτῷ δῶρα μὲν λαβόντι ἐπαμύνειν τοῖς Ἀχαιοῖς, ἄνευ δὲ δώρων μὴ ἀπαλλάττεσθαι τῆς μήνιος.* IV, 420 D: *μετρίως ἂν ἐδοκοῦμεν πρὸς αὐτὸν ἀπολογεῖσθαι λέγοντες.* IV, 432 C: *ἀλλὰ μᾶλλον ἐάν μοι ἑπομένῳ χρῇ καὶ τὰ δεικνύμενα δυναμένῳ καθορᾶν, πάνυ μετρίως χρήσει.* IV, 421 C: *Ἀλλ' ἦ δ' ὅς, καλῶς μοι δοκεῖς λέγειν. Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τὸ τούτου ἀδελφὸν δόξω σοι μετρίως λέγειν;* III, 396 C tritt an die Stelle des *τῷ ὄντι καλὸς κἀγαθός* im Folgenden der *μέτριος ἀνήρ.* *Phileb.* 32 A: *καὶ ἑνὶ λόγῳ σκόπει, εἴ σοι μέτριος ὁ λόγος, ὃς ἂν φῇ κτλ.*

durch den maſsvoll gestalteten θυμός fortgesetzt im Zaume gehalten, so daſs sie ihre Grenzen nicht überschreiten, dann kommt der vernünftige Teil im Menschen zu seiner Geltung und sein ewiger Inhalt wird frei und kommt zum Bewuſstsein. Es beruht eben alles darauf, daſs jeder Teil innerhalb seiner Sphäre bleibt und von den andern innerhalb derselben gelassen wird. Damit erhält jeder sein Recht und seine naturgemäſse Entwickelung, und damit ist die Gerechtigkeit in dem Menschen verwirklicht. Denn die Gerechtigkeit beruht darauf, daſs jeder das Seine hat und das Seine treibt und den andern das Seine haben und das Seine treiben läſst[1]), und demnach innerhalb des Menschen selbst darauf, daſs jeder Teil das Seinige thut und jeden der beiden andern Teile das Seinige thun läſst[2]), sie besteht also in dem maſsvollen Verhalten der einzelnen Teile gegen einander. Wird so einem jeden Teile sein Recht zu teil, so folgt von selbst daraus, daſs das Denkende und Vernünftige im Menschen zur Herrschaft gelangt und der begehrende Teil dieser Herrschaft sich unterordnet. Mit dieser Unterordnung tritt Übereinstimmung und Harmonie zwischen dem Herrschenden und dem beherrschten Teile ein, es ist das Ebenmaſs in dem Menschen hergestellt, in seinem ganzen Wesen und seinem Thun erscheint er maſsvoll, und damit ist die Tugend der Sophrosyne verwirklicht. Überschreitet der begehrende Teil die ihm gesetzten Grenzen nicht, hat der θυμός die gehörige Verfassung, so wird auch der Mensch in der Ausführung des von ihm als gut Erkannten nicht durch die Gefühle der Lust und Unlust, der Furcht und eines ungebändigten und rohen Mutes beeinträchtigt, er wird das als gut Erkannte jederzeit thun und sich dabei durch keine Gefahren zurückschrecken lassen. Er wird die ihm durch das Gesetz vorgeschriebenen und durch die Erziehung eingebildeten Vorstellungen von dem was zu fürchten sei[3]), jederzeit festhalten, und somit bewährt er die Tugend der Tapferkeit. Schlieſslich, da der vernünftigen Thätigkeit nun nichts mehr im Wege steht, so wird auch das Vordringen zur Weisheit durch nichts gehindert. So beruhen alle Tugenden auf der Gerechtigkeit[4]), nämlich darauf,

1) IV, 433 D ff.

2) IV, 441 E: *καὶ ἡμῶν ἕκαστος, ὅτου ἂν τὰ αὑτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν αὑτῷ πράττῃ, οὗτος δίκαιός τε ἔσται καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων.*

3) IV, 429 C: *Σωτηρίαν ἔγωγε λέγω τινὰ εἶναι τὴν ἀνδρείαν — τὴν τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγονυίας περὶ τῶν δεινῶν, ἅ τέ ἐστι καὶ οἷα κτλ.*

4) IV, 433 B: *Δοκεῖ μοι τὸ ὑπόλοιπον ἐν τῇ πόλει ὧν ἐσκέμμεθα, σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ φρονήσεως, τοῦτο εἶναι, ὃ πᾶσιν ἐκείνοις*

dafs die einzelnen Teile der menschlichen Seele im richtigen Verhältnisse zu einander stehen, dafs sie Mafs halten gegen einander, und so beruht alle Tugend auf dem Mafse. Der so Beschaffene befindet sich auch in innerer Übereinstimmung mit sich selbst, er ist harmonisch ausgebildet und in sich harmonisch. Und diese innere Harmonie wird auch in dem äufseren Wesen des Menschen zur Darstellung kommen, sie wird sich in Gang und Haltung, in Worten und Gebärden ausprägen und allem Thun des harmonisch Gebildeten den Charakter des Edlen und Schönen aufdrücken, und so wird der Gute zugleich zum Schönen, er erscheint als der *ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός*. Auf dieser inneren Übereinstimmung beruht aber, wie der Philebus zeigt, zugleich die Wahrheit, die Wahrheit im objektiven Sinne. Und so ist der harmonisch gebildete Mensch der wahre Mensch, in dem die wahre Natur des Menschen, seine Idee, verwirklicht ist, soweit es eben möglich ist. So haben wir die Ideen des Wahren, Guten und Schönen in ihrer Vereinigung und in vollkommener Einheit; denn jener Mensch ist wahrhaft **Einer**, und damit erst gewinnt die Seele des Menschen die Fähigkeit die ihr eigentümliche Funktion, ihr *ἔργον*, zu vollziehen. Fürsorge und Leitung und Beratschlagung[1]) und alle anderen derartigen Funktionen der Seele können von der zwiespältigen, der inneren Einheit und Übereinstimmung entbehrenden Seele nicht vollzogen werden. Die Gerechtigkeit ist es, die in der Seele und dem ganzen Menschen erst die ihm eigentümliche Tugend hervorbringt; die Gerechtigkeit aber besteht darin, dafs die einzelnen Teile der Seele Mafs halten gegen einander. Auch der sinnliche Teil des Menschen soll nicht ertötet werden, der Körper soll gekräftigt und gestärkt werden, und in der Gymnastik ist das Mittel gegeben ihm den nötigen Halt und ausreichende Festigkeit zu schaffen gegenüber einer aufreibenden geistigen Thätigkeit. Aber das Übermächtige und Übergreifende des sinnlichen und begehrenden Teiles mufs zurückgedämmt und aufgehoben werden, damit der Geist frei wird und seine Bewegungen sich in jener harmonischen

---

*τὴν δύναμιν παρέσχεν, ὥστε ἐγγενέσθαι, καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν, ἕωσπερ ἂν ἐνῇ. Καίτοι ἔφαμεν δικαιοσύνην ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τὰ τρία εὕροιμεν.* Vergl. Susemihl II, S. 168: „Die Gerechtigkeit scheint hiernach blofs Folge der Weisheit, Tapferkeit und namentlich Besonnenheit zu sein, in Wahrheit wird sie aber von Platon als ihre Wurzel bezeichnet.“ Hirzel Über den Unterschied der *δικαιοσύνη* und der *σωφροσύνη* in der Platonischen Republik. Hermes Band VIII, S. 379 ff.

1) I, 353 D f.

se vollziehen können, die den von Gott in ihn gelegten Ver-
ıissen entspricht. Es kommt alles darauf an, dafs Mafs und
ıonie in dem Menschen hergestellt werden.

Wir sahen bereits, wie auch die Sinnesorgane, namentlich die
ren dazu berufen und von Gott geschaffen sind, zur Verwirk-
ung dieses von Gott gewollten Zweckes mitzuhelfen. Indem
Ohr die Harmonien in der Musik wahrnimmt und diese herein-
t in die Seele, werden die gestörten harmonischen Bewegungen
Seele wieder harmonisch gestaltet, und indem das Auge die
ıonie in den Bewegungen der Himmelskörper schaut, reizt es
Seele diese Harmonie in ihren eigenen Bewegungen nachzuahmen,
zugleich mit dem Anschauen und der Beobachtung jener Be-
ungen, die in bestimmt abgegrenzten Umläufen vor sich gehen,
teht die Vorstellung der Zahl. Damit werden wir zur Mathe-
k hingeführt und angeleitet über die Sinnendinge hinauszugehen
vorzudringen zur Betrachtung der Begriffe. Das Mathematische
em Idealen verwandt. Es ist ewig, unveränderlich, von der
rie losgelöst. Somit hat die Beschäftigung mit der Mathematik
ichkeit mit der Betrachtung der Begriffe oder Ideen, also mit
Dialektik. Anderseits ist das Mathematische, gleich den Sinnen-
en derselben Art, der Zahl nach unendlich, wie es z. B. unend-
viele mathematische Dreiecke derselben Art giebt, während jede
nur Eine ist, sodann ist die Grenze, also das Mathematische,
in das Materielle einzugehen und es zu gestalten, während
Idee in ihrer Transcendenz verharrt. Das Mathematische ge-
t die Sinnendinge den Ideen entsprechend und macht sie zu
ldern derselben; es liegt daher das Mathematische dem von
Sinnendingen ausgehenden Verstande näher als die Ideen, führt
wegen seiner Verwandtschaft mit ihnen auf sie hin. So hält
Mathematische sowohl in beziehung auf das Sein als auch in
hung auf das Erkennen die Mitte zwischen der Sinnenwelt
der Welt der Ideen. Es ist demnach ganz konsequent, wenn
die Beschäftigung mit der Mathematik als Vorstufe für die
ıäftigung mit der Dialektik fordert; doch mufs die Mathematik
er rechten Weise getrieben werden. Des Erkennens wegen
nicht wegen des Handels soll die Arithmetik geübt werden.
Krieger sollen an die Rechenkunst gehen und sich mit ihr
ıäftigen nicht auf gemeine Weise, sondern bis sie zur An-
ung der Natur der Zahlen gekommen sind, nicht Kaufs und
ufs wegen darüber nachsinnend, sondern zum Behufe des
es und wegen der Seele selbst und der Leichtigkeit ihrer

Umkehr von dem Werden zum Sein und der Wahrheit. Ebenso soll die Geometrie der Erkenntnis wegen betrieben werden; auch sie ist eine Leitung der Seele zum Wesen hin und ein Bildungsmittel philosophischer Gesinnung.[1]) Aufser der Ausbildung in der Arithmetik und Geometrie, der er die damals noch in ihren Anfängen befindliche Stereometrie hinzufügt, verlangt Plato auch die Beschäftigung mit der Astronomie[2]), und schliefslich gehört noch in diesen Kreis des Mathematischen die Harmonielehre.[3])

Durch diese Vorbildung nun wird der Mensch befähigt über die Welt des Werdens hinauszugehen und zu der Erkenntnis des wahrhaft Seienden zu gelangen. Die Sinnenwelt ist ein Abbild der gedachten Welt, des *κόσμος νοητός*, sie ist eine Darstellung der Ideen oder Gedanken Gottes. Das Abbild aber erinnert uns an das Urbild, und somit besinnt sich der Geist an den Sinnendingen auf die diesen zu grunde liegenden Gedanken Gottes und kommt somit zur Anschauung der Idee. „Der Liebhaber, der die Lyra oder das Kleid des Geliebten sieht, erinnert sich dieses selbst. — — Desgleichen erinnert sich der, der den Simmias gemalt sieht, des wirklichen Simmias. Ebenso erinnern wir uns, wenn wir gleiche Hölzer oder gleiche Steine oder andere gleiche Sinnendinge sehen, des Gleichen selbst.[4]) Wir kommen also nicht etwa durch Abstraktion von dem durch die sinnliche Wahrnehmung Gegebenen zu der Erkenntnis der Ideen, sondern vermöge der Ideenassociation besinnen wir uns beim Anblick der Abbilder (der Sinnendinge) auf die Urbilder (die Ideen), gleichwie der, welcher den Simmias kennt, beim Anblicke des gemalten Simmias (des Abbildes) sich des wirklichen Simmias (des Urbildes) erinnert.

Wir sehen hier wieder, wie die Sinneswahrnehmung zum höchsten Zwecke hat der Erkenntnis zu dienen. Die Erkenntnis besteht in der Erkenntnis der Ideen. Diese bilden ein System, an dessen Spitze die Idee des Guten steht. Wem es gelänge dieses ganze System der Ideen, diese Welt der Begriffe, vollkommen zu erfassen und in seiner Gliederung zu durchschauen, der hätte die höchste Vollkommenheit in wissenschaftlicher Beziehung erlangt, gleich wie der ein vollkommener Botaniker wäre, der das ganze System der Pflanzen in seiner Gliederung nach Gattung, Arten und Unterarten vollkommen erkannt hätte. Es ist ja leicht einzusehen,

1) VII, 524 D ff.
2) VII, 528 E ff.
3) VII, 531 A ff.
4) Phädon. 72 E ff.

s nur der das ganze System vollkommen kennt, der auch die ızelnen Arten und Unterarten ihrem Wesen nach vollkommen griffen hat.

Die Ideen sind die Gedanken Gottes. Ihre Gesamtheit bildet ı Gesamtinhalt des göttlichen Geistes. Da das Wesen des Geistes ' seinen Gedanken beruht, so macht die Gesamtheit der Ideen Wesen des göttlichen Geistes aus.[1]) Demnach wäre mit jener kenntnis zugleich die volle Erkenntnis des göttlichen Wesens selben. Damit wäre in intellektueller Beziehung die Gottgleichheit eicht, und nicht blofs in intellektueller, sondern auch in mora-her Beziehung. Denn da alle Sinnlichkeit, mithin in erster Linie h alle Leidenschaft überwunden sein mufs, ehe wir zur vollen kenntnis gelangen, so giebt es nach ihrer Erreichung kein ndernis dieser erkannten Wahrheit, d. h. den Ideen und damit nentlich der Idee des Guten entsprechend zu handeln. So ist . dem Intellektuellen das Ethische zugleich gegeben. Wissen-aft, Religion und Ethik fallen bei Plato zusammen. Vernunft l Wissenschaft bestehen in dem Wissen von den Ideen. Da diese lanken Gottes sind, so ist ihr Erkennen zugleich ein Erkennen göttlichen Wesens. Dieses ist von der Idee des Guten be-rscht. Gott ist gut, und demnach sollen wir es auch sein. Da ner die Ideen aus der sinnlichen Wahrnehmung nicht abgeleitet rden können, so nötigen sie zur Annahme einer Präexistenz der le und weisen damit zugleich auf eine Fortdauer derselben nach n Tode hin. Und zugleich ist mit diesem Vordringen zur Weis-t die Glückseligkeit erreicht, denn die Erkenntnis der Wahrheit von den reinsten und schönsten Freuden begleitet.[2])

Dieses hohe Ziel könnte vollkommen nur dann erreicht werden, ın der Kreislauf und damit die Thätigkeit des vernünftigen lenteiles in voller Harmonie sich bewegte, vollkommen ungestört ch die Sinnlichkeit. Ganz los kommt aber der Mensch in diesem en von der Sinnlichkeit nicht; das verbietet ihm seine Natur, l darum ist ihm die Gottgleichheit versagt und nur die Er-chung der Gottähnlichkeit gestattet. Volle Freiheit des Geistes l damit Vollkommenheit desselben tritt erst im Jenseits ein. er streben mufs er darnach mit aller Macht und mufs bis zu em gewissen Grade diese Befreiung schon hier erreichen, denn st wird sie ihm auch durch den Tod nicht zu teil. So ist das

1) Vergl. Kap. III S. 112.
2) Phileb. 52 A ff.

[redacted]



Leben hier eine Vorbereitung auf das Jenseit, und da der Tod hierzu der notwendige Übergang ist, eine Vorbereitung auf den Tod. Der Mensch soll loskommen von der Sinnlichkeit und zu einem Leben im Geiste gelangen. Daher mufs sich der Geist so viel als möglich auf sich selbst zurückziehen und sich vom Körper trennen, damit sich seine Bewegungen in der von Gott gewollten und durch die in den Geist gelegten Mafse bestimmten Harmonie vollziehen können. Der Weise vollzieht also schon im Leben teilweise die Sonderung, welche im Tode in vollkommener Weise eintritt. Denn der Tod ist nichts anderes als die Trennung der Seele von dem Leibe. So lernt der Weise schon im Leben zu sterben und tot zu sein. Darum stirbt der Weise ruhig, denn er hat gelebt, wie es Gott wollte; ja er sehnt sich nach dem Tode, denn er ist eines besseren Lebens gewifs. Der Tod ist so wenig ein Übel für ihn, dafs er ihm eine Erlösung aus einem Kerker ist, nämlich die Erlösung seiner göttlichen Seele aus dem schlechten Körper. Aber trotzdem hält er den Selbstmord für ein Verbrechen, denn die Gottheit selbst hat ihn in diesen Kerker gesetzt; darum wartet er, bis sie ihn erlöst.

Das Hauptsächlichste in dieser Gedankenreihe findet sich so ziemlich vereinigt in jener berühmten Stelle des Theätet[1]): „Das Böse, o Theodoros, kann weder ausgerottet werden, denn es mufs immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend zieht es umher der Notwendigkeit gemäfs. Deshalb mufs man auch trachten von hier dorthin zu entfliehen auf das schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich, und diese Verähnlichung, dafs man gerecht und fromm werde mit Einsicht. — Gott ist niemals und auf keine Weise ungerecht, sondern im höchsten Sinne vollkommen gerecht, und nichts ist ihm ähnlicher, als wer unter uns ebenfalls so gerecht als möglich ist. Und hierauf geht auch die wahre Meisterschaft eines Mannes, sowie seine Nichtigkeit und Unmännlichkeit. Denn die Erkenntnis hiervon ist wahre Weisheit und Tugend und die Unwissenheit hierin die offenbare Thorheit und Schlechtigkeit.“

Als Tugend wird hier die Gerechtigkeit hervorgehoben, und wir sahen ja, wie nach den Ausführungen der Republik auch die drei anderen Tugenden, die Weisheit eingeschlossen, auf der Ge-

---

1) Theätet. 176 A ff. Vergl. meine Abhandlung „Platos Auffassung von der Bestimmung des Menschen“. Gera 1883.

chtigkeit beruhen. Alle Tugend ist entweder Gerechtigkeit oder t diese zu ihrer Voraussetzung. Die Gerechtigkeit selbst aber ist mit gegeben, wenn die einzelnen Teile der Seele Mafs halten gen einander und damit in sich selbst sich mafsvoll gestalten d das Ebenmafs unter ihnen hergestellt wird. Daraus geht alle llkommenheit des Menschen hervor, dadurch, also wesentlich rch das Mafs, wird der Mensch zum guten Menschen. Und dasbe wiederholt sich in der Vereinigung der Menschen zu einem nzen im Staate. Unserm Philosophen ist der Staat ein Mensch i Grofsen. Wie die Seele des Menschen aus drei Teilen besteht, s dem Begehrenden, dem Eiferartigen und dem Denkenden, so steht auch der Staat aus drei diesen Teilen der Seele analogen ilen, aus dem Stande der Ackerbauer und Gewerbtreibenden, s dem Stande der Krieger und aus dem Stande der Regierenden. d so kommt denn auch hier alles darauf an, dafs jeder Stand fs hält, dafs er innerhalb der Schranken bleibt, die ihm seiner tur nach gezogen sind, und die er einhalten mufs, wenn das nze ebenmäfsig und somit gut werden soll. Am meisten müssen h dieser Forderung des Mafses und damit der Einfachheit die ichter des Staates unterziehen. Sie haben kein eigenes Vergen, sondern erhalten vom Staate nur so viel, als sie für ihren bensunterhalt brauchen. Ländereien und grofse, schöne Häuser t der entsprechenden Einrichtung können sie nicht erwerben, können nicht aus eigenen Mitteln den Göttern Opfer darbringen, nen nicht Fremde aufnehmen und bewirten oder Reisen in Ausland unternehmen und entbehren so der meisten Annehmkeiten, welche die Menschen gewöhnlich für notwendig zu einem cklichen Leben erachten.[1]) Es kommt eben nicht darauf an, s ein einzelner Stand sich äufserlich möglichst wohl befinde, dern das Mafsgebende ist die gute Existenz des gesamten Staates, auf dem richtigen Verhältnisse der einzelnen Teile zu einander uht; diese ist die Norm für die Gestaltung des Lebens der einnen Stände. So ist auch hier das Ganze das Bestimmende und herrschende, und so zeigt es sich auch hier, dafs der Platonischen schauung der Gedanke des Zweckes zu grunde liegt.

Ferner hängt mit der Forderung des Mafses die Forderung ammen, dafs Armut und Reichtum von dem Staate ferngehalten rden sollen. Denn der Reichtum erzeugt Schwelgerei und Trägt und Umwälzungen, die Armut aber ein unfreies und unedles

1) Republ. IV, 419 ff.

Wesen und Schlechtigkeit aufser den Umwälzungen.[1]) Auch darf die Stadt nur so weit vergröfsert und erweitert werden, dafs sie Eine bleibt. Die Stadt soll weder grofs noch klein zu sein scheinen, sondern hinreichend und Eine.[2]) Wir erinnern uns dabei, dafs das Hinreichende, das Genügende (τὸ ἱκανόν) im Philebus als ein Merkmal des Guten aufgestellt wurde, und dafs die Einheit in erster Linie zu dem Wesen des Guten gehört. So dient auch hier das Mafs dazu die Idee des Guten zu verwirklichen. Ebenso soll jeder nur sein Geschäft treiben, damit er Einer wird und nicht viele, und damit so der Staat Einer wird und nicht viele.[3]) Dieser Einheit des Staates fällt innerhalb des Standes der Krieger und den Regierenden sogar Ehe und Familie zum Opfer.[4]) Und nur ein so geeinter Staat hat Macht. Ein Staat, der dieser Einheit entbehrt, ist machtlos, denn er ist gar nicht Ein Staat, sondern in Wirklichkeit ganz viele Staaten und verdient demnach gar nicht den Namen eines Staates.[5]) Jener in Wahrheit geeinte Staat wird unter Griechen und Barbaren der gröfste sein, und wenn er nur tausend Kämpfer zählt.[6]) Diese mafsvolle Gestaltung des Ganzen entspricht der mafsvollen Gestaltung des inneren Menschen, die sich in der Tugend der Sophrosyne äufsert. Diese ist nicht weniger eine Tugend des wahren Staates als eine Tugend des wahren Menschen. Sie ist als die wahrhaft menschliche Tugend zugleich die wahre Bürgertugend. „Sie verbreitet sich über den ganzen Staat und erzeugt durchaus eine vollständige Tonleiter und einen Einklang unter den Schwächsten und den Stärksten und den mitten inne Stehenden, ob nun an Einsicht oder ob an Stärke oder auch an Mehrzahl, Geld oder irgend einem andern dem ähnlichen, so dafs wir wohl mit dem gröfsten Rechte diese Eintracht für Besonnenheit erklären dürften, für ein naturgemäfses Übereinstimmen des Schlechteren und Besseren, welches von beiden so im Staate, wie in jedem Einzelnen das Herrschende sein müsse.“[7]) So gleicht sie einem gewissen Einklange und Zusammenstimmen.[8]) Fehlt dagegen dem Staate diese auf dem Mafse ruhende Übereinstimmung, so fehlt ihm auch die Gerechtigkeit, und so entsteht Hafs und Zwietracht und Aufstand, ein gemeinsames Handeln ist nicht möglich und jeder Erfolg damit vernichtet.[9]) Können doch selbst Diebe und Strafsenräuber nichts gemeinsam durchführen, wenn sie nicht unter einander Gerechtigkeit üben. Dagegen stiftet Gerechtigkeit

1) IV, 422 A. 2) IV, 423 B f. 3) IV, 423 D. 4) IV, 423 E. 5) IV, 422 E f. 6) IV, 423 A. 7) IV, 432 A. 8) IV, 431 E. 9) I, 351 E ff.

intracht und Freundschaft im Staate, ja auch den Göttern macht e den Menschen befreundet. Die Gerechtigkeit ruht aber, wie ir sahen, auf dem Maſse, und so ist es das Maſs, welches den Staat ie den einzelnen Menschen gut und vollkommen macht. Und noch eiter greift die Macht des Maſses; auch die Welt verdankt, wie ir sahen, ihre Vollkommenheit an Leib und Seele, ihre Güte und ernunft dem Maſse. „Die geometrische Gleichheit vermag roſses bei Göttern und Menschen," wie Plato im Gorgias[1]) durch en Mund des Sokrates sagt. „Die Weisen sprechen, o Kallikles, daſs ie Gemeinschaft und Freundschaft und Ordnung und Maſs und erechtigkeit den Himmel und die Erde und die Götter und die enschen zusammenhalten, — — du aber scheinst mir, so weise auch bist, darauf nicht zu achten, sondern es entgeht dir, daſs e geometrische Gleichheit unter den Göttern und Menschen groſse acht hat; du glaubst, wie habsüchtig, mehr haben zu müssen; nn du kümmerst dich nicht um Geometrie." Wir könnten erirend sagen: du kümmerst dich nicht um das Ebenmaſs, das e geometrische Proportion lehrt. An der Hand dieses Ausdrucks den wir vielleicht den eigentlichen Sinn eines Wortes, das zwar unserm Plato nicht steht, aber im Altertum dem Plato zugeschrieben wird: „Gott übe immer Geometrie."[2]) Schwerlich will s sagen, daſs Gott in geometrischen Umrissen die Dinge wie Firen zeichne und berechne; vielmehr ist Gott der Bildner der ometrischen Proportionen, durch die er die Dinge in ihr Wesen tzt und in ihrem Wesen erhält und der Menschen Gemeinschaft das Recht faſst. In einem verwandten Sinne sagt Plato in den setzen[3]), und zwar im Gegensatz gegen die sophistische auch hl in unsern Tagen wieder erstehende Lehre, daſs der Mensch s Maſs der Dinge sei, der seienden, daſs sie sind, der nicht ienden, daſs sie nicht sind: „Gott sei der Welt Maſs"; und wenn n dem Maſs alle Übereinstimmung ausflieſst, so steht dieser Genke, dünkt mich, im Zusammenhang mit dem Worte Winkelanns an der Stelle[4]), wo er die griechische Schönheit bestimmt: Die höchste Schönheit ist in Gott."[5])

1) Gorgias 507 E. Vergl. Legg. VI, 756 E ff.
2) Plutarch. Quaest. sympos. VIII, 2, 1.
3) Legg. IV, 716 C.
4) Geschichte der Kunst des Altertums. 1776 S. 260.
5) Dieser letzte Passus ist aus Trendelenburg „Das Ebenmaſs" 17 f. Ich schlieſse gern mit diesen schönen Worten des trefflichen annes, der mir nicht bloſs ein Lehrer, sondern zugleich ein väterlicher reund *und treuer Berater* war.

[redacted]

[redacted]

